TABLE DES MATIÈRES

de l'année 1964

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 12-1964

ÉTUDES TRADITIONNELLES

66e ANNÉE

1965

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

66e Année — Janvier - Février 1965 — N° 387

RELIGIO PERENNIS

Une des clefs pour la compréhension de notre vraie nature et de notre destinée ultime est le fait que les choses terrestres ne sont jamais proportionnées à l'étendue réelle de notre intelligence. Celle-ci est faite pour l'Absolu, ou elle n'est pas ; parmi les intelligences de ce monde, l'esprit humain est seul capable d'objectivité, ce qui implique — ou ce qui prouve — que l'Absolu seul permet à notre intelligence de pouvoir entièrement ce qu'elle peut, et d'être entièrement ce qu'elle est (1). S'il était nécessaire ou utile de prouver l'Absolu, le caractère objectif et transpersonnel de l'intellect humain suffirait comme témoignage, car cet intellect est la trace irrécusable d'une Cause première purement spirituelle, d'une Unité infiniment centrale mais contenant tout, d'une Essence à la fois immanente et transcendante. Il a été dit plus d'une fois que la Vérité totale se trouve inscrite, d'une écriture éternelle, dans la substance même de notre esprit ; les diverses Révélations ne font pas autre chose que de « cristalliser » et d'« actualiser », à différents degrés suivant les cas, un nucléus de certitudes qui non seulement est conservé dans l'Omniscience divine, mais aussi sommeille par réfraction dans le noyau « naturellement surnaturel » de l'individu, aussi bien que de la collectivité ethnique ou historique ou de l'espèce humaine.

De même pour la volonté, qui d'ailleurs n'est qu'un prolongement, ou un complément, de l'intelligence : les objects qu'elle se propose le plus ordinairement, ou que la vie lui impose, restent en deçà de son

(1) « La terre et le ciel ne peuvent Me (*Allâh*) contenir, mais le cœur du croyant Me contient » (*hadîth qudsî*). — De même Dante : « Je vois bien que notre intellect ne se satisfait jamais, si le Vrai ne l'illumine pas, hors duquel aucune vérité n'est possible. » (*Paradiso*, III, 124-126).

envergure totale ; la « dimension divine » seule peut satisfaire la soif de plénitude de notre vouloir ou de notre amour. Ce qui fait que notre volonté est humaine, donc libre, c'est quelle est proportionnée à Dieu ; ce n'est qu'en Dieu qu'elle est sauvée de toute contrainte, donc de tout ce qui limite sa nature.

La fonction essentielle de l'intelligence humaine est le discernement entre le Réel et l'illusoire, ou entre le Permanent et l'impermanent ; et la fonction essentielle de la volonté est l'attachement au Permanent ou au Réel. Ce discernement et cet attachement sont la quintessence de toute spiritualité ; et portés à leur degré le plus élevé, ou réduits à leur substance la plus pure, ils constituent, dans tout grand patrimoine spirituel de l'humanité, l'universalité sous-jacente, ou ce que nous pourrions appeler la *religio perennis* (1) ; c'est à celle-ci qu'adhèrent les sages, tout en se fondant nécessairement sur des éléments formels d'institution divine (2).

Le discernement métaphysique est une « séparation » entre *Atmâ* et *Mâyâ* ; la concentration contemplative, ou la conscience unitive, est au contraire une « union » de *Mâyâ* à *Atmâ*. C'est au discernement, qui sépare (3), que se réfère la « doctrine », et c'est à la concentration, qui unit, que se réfère la « méthode » ; au premier élément se rapporte la « foi », et au second l'« amour de Dieu ».

La *religio perennis*, c'est fondamentalement ceci, pour paraphraser la sentence bien connue de saint

(1) Terme qui évoque la *philosophia perennis* de Steuchus Eugubin (XVIe siècle) et des néoscolastiques ; mais le mot *philosophia* suggère à tort ou à raison une élaboration mentale plutôt que la sagesse et ne convient donc pas exactement à ce que nous entendons. La *religio* est ce qui « relie » au Ciel et engage l'homme entier ; quant au mot *traditio*, il se réfère à une réalité plus extérieure, parfois fragmentaire, et suggère du reste une rétrospective : une religion naissante « relie » au Ciel dès la première révélation, mais ne devient une « tradition » — ou comporte « des traditions » — que deux ou trois générations plus tard.

(2) Il en fut ainsi même dans le cas des sages arabes préislamiques, qui vivaient spirituellement de l'héritage d'Abraham et d'Ismaël.

(3) C'est ce qu'exprime le mot arabe *furqân*, « différence qualitative », de *faraqa*, « séparer », « discerner », « bifurquer » ; on sait que *Furqân* est un des nom du Koran.

Irénée : le Réel est entré dans l'illusoire afin que l'illusoire puisse rentrer dans le Réel. C'est ce mystère — ensemble avec le discernement métaphysique et la concentration contemplative qui en est le complément — qui seul importe d'une façon absolue au point de vue de la gnose ; pour le gnostique, — au sens étymologique et propre du terme, — il n'y a, en dernière analyse, pas d'autre « religion ». C'est ce qu'Ibn Arabî a appelé la « religion de l'Amour », en mettant l'accent sur l'élément « réalisation ».

La double définition de la *religio perennis* — discernement entre le Réel et l'illusoire, concentration permanente et unitive sur le Réel — implique par surcroît les critères d'orthodoxie intrinsèque pour toute religion et toute spiritualité : pour qu'une religion soit orthodoxe, il faut en effet qu'elle comporte un symbolisme mythologique ou doctrinal établissant le distinction essentielle dont il s'agit, et qu'elle offre une voie garantissant et la parfaite concentration et la continuité de celle-ci ; c'est dire qu'une religion est orthodoxe à condition d'offrir, et une notion suffisante, sinon toujours exhaustive, de l'Absolu et du relatif et partant de leurs rapports réciproques, et une activité spirituelle de nature contemplative, et efficace quant à nos fins dernières. Car il est notoire que les hétérodoxies tendent toujours à frelater, soit la notion du Principe divin, soit notre manière d'y adhérer ; elles offrent, soit une contrefaçon mondaine ou profane, « humaniste » si l'on veut, de la religion, soit une mystique ayant pour contenu le seul *ego* et ses illusions.

Il peut sembler disproportionné de traiter en termes simples et quasi schématiques un sujet aussi complexe que celui des perspectives spirituelles, mais puisque la nature même des choses nous permet de tenir compte d'un aspect de simplicité, nous ne serions pas plus près de la vérité en suivant les méandres d'une complexité qui dans le cas présent ne s'impose pas. L'analyse est une fonction de l'intelligence, et la synthèse en est une autre ; l'association d'idées qui est faite communément entre l'intelligence et la difficulté, ou entre la facilité et la présomption, est évidemment sans rapport avec la véritable nature de l'Intellect. Il en est de la vision

intellectuelle comme de la vision optique : il est des choses qu'il faut voir en détail pour les connaître, et d'autres que l'on perçoit mieux avec un certain recul et qui, paraissant simples, communiquent d'autant plus clairement leur véritable nature. La vérité, si elle peut s'étendre et se différencier indéfiniment, tient aussi dans un « point géométrique », et le tout est de saisir ce point, quelle que soit le symbole — ou le symbolisme — qui actualise en fait l'intellection.

La vérité est une, et il serait vain de ne vouloir la chercher qu'en un seul endroit donné, car l'Intellect contenant dans sa substance tout ce qui est vrai, la vérité ne peut pas ne pas se manifester là où l'Intellect se déploie dans l'atmosphère d'une Révélation. On peut représenter l'espace par un cercle aussi bien que par une croix, une spirale, une étoile, un carré ; et de même qu'il impossible qu'il n'y ait qu'une seule figure pour indiquer la nature de l'espace ou de l'étendue, de même il est impossible qu'il n'y ait qu'une seule doctrine rendant compte de l'Absolu et des rapports entre la contingence et l'Absolu ; en d'autres termes : croire qu'il ne peut y avoir qu'une seule doctrine vraie, revient à nier la pluralité des figures géométriques mesurant virtuellement l'espace, et aussi — pour choisir un tout autre exemple — la pluralité des consciences individuelles et des points de vue visuels. Dans chaque Révélation, Dieu dit « Je » en se plaçant extrinsèquement à un point de vue autre que lors des Révélations précédentes, d'où l'apparence de contradiction sur le plan de la cristallisation formelle.

D'aucuns objecteront peut-être que les figures géométriques ne sont pas strictement équivalentes en tant qu'adéquations entre le symbolisme graphique et l'étendue spatiale, et voudront en tirer argument contre l'équivalence des perspectives traditionnelles, puisque nous avons fait cette comparaison ; à cela nous répondrons que les perspectives traditionnelles veulent être moins des adéquations absolues — du moins *a priori* — que des voies de salut ou des moyens de délivrance. Du reste, en constatant que le cercle — sans même parler du point — est une adéquation plus directe de la forme à l'espace que

ne l'est la croix ou une autre figure différenciée, qu'il reflète donc plus parfaitement la nature de l'étendue, nous n'en avons pas moins à tenir compte de ceci : la croix, le carré, la spirale expriment explicitement une réalité spatiale que le cercle ou le point n'expriment qu'implicitement ; les figures différenciées sont donc irremplaçables, sans quoi elles n'existeraient pas, et elles sont tout autre chose que des sortes de cercles imparfaits ; la croix est infiniment plus proche de la perfection du point ou du cercle que ne le sont l'ovale ou le trapèze, par exemple. De même pour les doctrines traditionnelles, en ce qui concerne leurs différences de forme et leurs valeurs d'équation.

***

Ceci dit, revenons à notre *religio perennis* en tant que discernement métaphysique et concentration unitive, ou en tant que descente du Principe divin, qui se fait manifestation cosmique afin que cette manifestation retourne au Principe.

Dans le christianisme, — d'après saint Irénée, — Dieu est « devenu homme » afin que l'homme « devienne Dieu » ; en termes hindous, on dira : *Atmâ* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Atmâ*. La concentration contemplative et unitive, en christianisme, c'est demeurer dans le Réel manifesté — le « Verbe fait chair » — afin que ce Réel demeure en nous, qui sommes illusoires, selon ce que déclara le Christ dans une vision de sainte Catherine de Sienne : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » L'âme demeure dans le Réel — dans le Royaume de Dieu qui est « au-dedans de nous » — moyennant l'oraison permanente du cœur, comme l'enseignent la parabole du juge inique et le commentaire de saint Paul.

Dans l'Islam, le même thème fondamental — parce qu'universel — se cristallise selon une perspective très différente. Le discernement entre le Réel et le non-réel s'énonce par le Témoignage unitaire (la *Shahâdah*) : la concentration corrélative sur le Symbole, ou la conscience permanente du Réel, s'effectue par ce Témoignage ou par le Nom divin qui le synthétise et qui est ainsi la cristallisation quintessen-

tielle de la Révélation koranique ; ce Témoignage ou ce Nom est également la quintessence de la Révélation abrahamique — par filiation ismaélienne — et remonte à la Révélation primordiale du rameau sémitique. Le Réel est « descendu » (*nazzala, unzila*), il est entré dans le non-réel ou l'illusoire, le « périssable » (*fânin*) (1), en devenant le *Qur'ân*, — ou la *Shahâdah* qui le résume, ou l'*Ism* (le « Nom ») qui en est l'essence sonore et graphique, ou le *Dhikr* (le « Mention ») qui en est la synthèse opérative, — afin que sur cette divine barque l'illusoire puisse retourner au Réel, à la « Face » (*Wajh*) du Seigneur qui seule demeure » (*wa yabqa Wajhu Rabbika* (2), quelle que soit la portée métaphysique que nous donnions aux notions d'« illusion » et de « Réalité ». Il y a dans cette réciprocité tout le mystère de la « Nuit de la Destinée » (*Laylat el-Qadr*), laquelle est une « descente », et de la « Nuit de l'Ascension » (*Laylat el-Mi'râj*), laquelle est la phase complémentaire ; or la réalisation contemplative — l'« unification » (*tawhîd*) — relève de cette ascension du Prophète à travers les degrés paradisiaques. « Certes — dit le Koran — la prière empêche les péchés majeurs (*fahshâ*) et mineurs (*munkar*), mais la mention (*dhikr*) d'*Allâh* est plus grande » (3).

Plus proche de la perspective chrétienne sous un certain rapport, mais beaucoup plus éloigné d'elle sous un autre, est la perspective bouddhique, qui d'une part se fonde sur un « Verbe fait chair », mais d'autre part n'a point la notion anthropomorphe d'un Dieu créateur. Dans le bouddhisme, les deux termes de l'alternative ou du discernement sont le *Nirvâna*, le Réel, et le *Samsâra*, l'illusoire ; la voie, c'est en dernière analyse la conscience permanente du *Nirvâna* en tant que *Shûnya*, le « Vide », ou encore la concentration sur la manifestation salvatrice du *Nirvâna*, le Bouddha, qui est *Shûnyamûrti*, Manifestation du Vide. Dans le Bouddha — notamment sous sa forme *Amitâbha* — le Nirvânâ est devenu *Samsâra*

(1) Le mot *fanâ'*, qu'on traduit parfois par « extinction » par analogie avec le sanscrit *nirvâna*, a la même racine et signifie proprement « nature périssable ».
(2) Koran, sourate du Miséricordieux, 27.
(3) Sourate de l'Araignée, 45.

afin que celui-ci devienne *Nirvânâ ;* et si le *Nirvâna* est le Réel, et le *Samsâra* l'illusion, le *Buddha* sera le Réel dans l'illusoire, et le *Bodhisattva* l'illusoire dans le Réel (1), ce qui nous ramène au symbolisme du *Yin-Yang*. C'est ce passage de l'illusoire au Réel que le *Prajnâ-Pâramitâ-Hridaya-Sûtra* décrit en ces termes : « Parti, parti, — parti pour l'autre Rive, parvenu à l'autre Rive, — ô Illumination, sois bénie ! »

***

Toute perspective spirituelle confronte, par la force des choses, une conception de l'homme avec une conception correspondante de Dieu ; il en résulte trois idées ou trois définitions concernant, l'une l'homme comme tel, l'autre Dieu tel qu'il se révèle à l'homme défini de telle manière, et la troisième l'homme tel que Dieu le détermine et le transforme en fonction de telle perspective.

Au point de vue de la subjectivité humaine. l'homme est le contenant et Dieu le contenu ; au point de vue divin, — si l'on peut s'exprimer ainsi, — le rapport est inverse, tout étant contenu en Dieu et rien ne pouvant le contenir. Dire que l'homme est fait à l'image de Dieu, signifie en même temps que Dieu assume *a posteriori*, vis-à-vis de l'homme, quelque chose de cette image ; Dieu est pur Esprit et l'homme est par conséquent de l'intelligence ou de la conscience ; inversement, si nous définissons l'homme comme intelligence, Dieu apparaîtra comme « Vérité ». Autrement dit, Dieu, voulant s'affirmer sous l'aspect « Vérité » s'adresse à l'homme en tant que celui-ci est doué d'intelligence, comme il s'adresse à l'homme en détresse pour affirmer sa Miséricorde, ou à l'homme doué de libre arbitre pour s'affirmer comme Loi salvatrice.

Les « preuves » de Dieu et de la religion sont dans l'homme lui-même : « Connaissant sa propre nature, il connaît aussi le Ciel », dit Mencius, en accord avec d'autres maximes analogues, et bien connues. Il faut extraire des données de notre nature la cer-

(1) Cf. *Le mystère du Bodhisattva* (*Etudes Traditionnelles*, mai-juin, et juillet-août et septembre-octobre 1962).

titude-clef qui ouvre la voie à la certitude du Divin et de la Révélation ; qui dit « homme », dit implicitement « Dieu » ; qui dit « relatif », dit « Absolu ». La nature humaine en général et l'intelligence humaine en particulier ne sauraient se comprendre sans le phénomène religieux, qui les caractérise de la façon la plus directe et la plus complète : ayant saisi la nature transcendante — non « psychologique » — de l'être humain, nous saisissons celle de la révélation, de la religion, de la tradition ; nous comprenons leur possibilité, leur nécessité, leur vérité. Et comprenant la religion, non seulement sous telle forme ou selon tel mot à mot, mais aussi dans son essence informelle, nous comprenons également les religions, c'est-à-dire le sens de leur pluralité et diversité ; c'est là le plan de la gnose, de la *religio perennis*, où les antinomies extrinsèques des dogmes s'expliquent et se résolvent.

⁂

Sur le plan extérieur et partant contingent, mais qui a son importance dans l'ordre humain, la *religio perennis* se trouve en rapport avec la nature vierge et du même coup avec la nudité primordiale, celle de la création, de la naissance, de la résurrection, ou celle du grand prêtre dans le Saint-des-Saints, de l'ermite au désert (1), du *sadhu* ou *sanyâsi* hindou, du peau-rouge en prière silencieuse sur une montagne (2). La nature inviolée est à la fois un vestige du Paradis terrestre et une préfiguration du Paradis céleste ; les sanctuaires et les costumes diffèrent, mais la nature vierge et le corps humain restent fidèles à l'unité première. L'art sacré, qui semble s'écarte de cette unité, ne fait au fond que restituer aux phénomènes naturels leurs messages divins, auxquels les hommes sont devenus insensibles ; dans l'art, la perspective d'amour tend vers le débordement, la profusion, tandis que la perspective de gnose tend vers la nature, la simplicité et le silence ; c'est l'opposition entre la profusion gothique et le dépouillement zéniste (1). Mais ceci ne doit pas nous faire perdre de vue que les cadres ou modes extérieurs sont toujours chose contingente, et que toutes les combinaisons et toutes les compensations sont possibles, d'autant que, dans la spiritualité, toutes les possibilités peuvent se refléter les unes dans les autres, suivant les modalités appropriées.

Une civilisation est intégrale et saine dans la mesure où elle se fonde sur la « religion invisible » ou « sous-jacente », la *religio perennis ;* c'est dire qu'elle l'est dans la mesure où ses expressions ou ses formes laissent transparaître l'Informel et tendent vers l'Origine, véhiculant ainsi le souvenir d'un Paradis perdu, mais aussi, et à plus forte raison, le pressentiment d'une Béatitude intemporelle. Car l'Origine est à la fois en nous-mêmes et devant nous ; le temps n'est qu'un mouvement spiroïdal autour d'un Centre immuable.

Frithjof SCHUON.

---

(1) Telle Marie l'Egyptienne, chez qui le caractère informel et tout intérieur d'un amour opéré par Dieu rejoint les qualités de la gnose, si bien que nous pourrions parler ici de « gnose d'amour » (au sens de *parabhakti*).

(2) La simplicité du vêtement et sa couleur, blanche surtout, replace parfois le symbolisme de la nudité dans le cadre de l'art vestimentaire ; sur tous les plans, le dépouillement inspiré par la Vérité nue fait contrepoids au « culturisme » mondain. A d'autres égards, le vêtement sacré symbolise la victoire de l'Esprit sur la chair, et sa richesse hiératique — que nous sommes fort loin de blâmer — exprime la profusion inépuisable du Mystère et de la Gloire.

(1) Mais il est trop évident que l'art sacré le plus fastueux est infiniment plus proche de la gnose que le « dépouillement » ignorant et affecté des « balayeurs » contemporains. Car seule la simplicité qualitative et noble, et conforme à l'essence des choses, reflète et transmet un parfum de la sagesse informelle.

LE TRAITÉ DE LA FLEUR D'OR DU SUPRÊME UN

(T'ai-yi kin-houa tsong tche)

INTRODUCTION

Il est malaisé de situer dans le temps le *T'ai-yi kin-houa tsong tche*, dont nous présentons ici la version française annotée (1). Au moins peut-on faire à ce sujet quelques remarques, après avoir distingué le texte du commentaire anonyme qui l'accompagne. Celui-ci, qui paraît refléter une longue tradition interprétative du premier, date probablement des dernières années de K'ien-long (fin XVIIIe siècle). Faut-il, de là, remonter jusqu'aux T'sang, pour y rencontrer ce Maître Liu-tsou, né en 795 à Yen-lo (Chen-si), sous le nom de Liu Yen ou Liu Tong-pin, et qui figure ensuite parmi les Huit Immortels taoïstes ? Certains éléments pourraient y incliner, notamment l'apparition, à cette époque, des sectes bouddhiques *T'ien-tai et Tchen-yen tsong* (plus connues sous leurs formes japonaises : *Tendai* et *Shingon*). La rédaction de l'ouvrage est assurément plus tardive, même si elle a pu faire suite à une transmission orale plus ou moins longue. Il est bien question de Liu Tong-pin dès les T'ang, mais sa biographie, et la doctrine « du *Ming* et du *Sing* » qui lui est attribuée, sont surtout connues par des ouvrages des Song et des Yuan (XIIIe siècle). Cette même période, qui marque un véritable « palier » dans l'évolution du cycle traditionnel, est à la fois celle du « néo-confucianisme » triomphant et de l'épanouissement du Bouddhisme *Ch'an*, celle aussi d'un « néo-taoïsme » quelque peu « syncrétisant » et de la réévaluation — ou de l'explicitation — de l'alchimie spirituelle, par Sou Tong-p'o, Ko Ch'ang-keng et quelques autres. La conjonction de ces éléments est trop nette ici pour résulter du hasard. Par ailleurs, la *Kin-tan kiao*, (Ecole, secte du Cinabre d'Or), organisation dont notre traité constitue le « livre secret »,

(1) Grâce à l'aimable autorisation des Ed. Rascher, auxquelles nous adressons nos remerciements. Une étude sur l'édition allemande de Richard Wilhelm a paru ici même sous la plume d'André Préau en 1931 (*La Fleur d'Or et le Taoïsme sans Tao*).

est considérée comme une émanation de la *Pai-lien houei* (Société du Lotus Blanc), officiellement apparue au XIIe siècle (2). Il semble possible de délimiter ainsi une époque de foisonnement intellectuel à laquelle notre ouvrage ne saurait être étranger.

Mais les dates ne sont pas essentielles. Car l'enseignement secret du Maître est en fait rapporté à Yin-hi, le « Gardien de la passe » auquel Lao-Tseu confia le *Tao-te-king*, et dont le *Lie-sien tchouan* nous assure qu'il était « versé dans la science ésotérique » : c'est le ramener aux fondements mêmes de la doctrine taoïste, ce que fait aussi, pour sa part, l'alchimie.

Héritier, donc, de l'époque T'ang, mais contemporain probable des Song, le *Traité de la Fleur d'Or* n'est pas un exposé doctrinal systématique, mais la notation, par des disciples qui peuvent n'être pas des auditeurs immédiats, des éléments et des conditions d'une méthode. La synthèse s'y établit entre quatre données : une technique de méditation qui doit beaucoup au Bouddhisme, mais s'ordonne à une fin qui n'est pas bouddhique; un « tantrisme » lié au contrôle de la respiration, parent il est vrai des sources hindoues, mais autant peut-être des pratiques taoïstes des Han ; une alchimie purement intérieure et symbolique (*nei-tan*) qui se veut résultante des deux éléments précédents ; enfin, une interprétation « spéculative » des *pa-koua* selon la meilleure tradition des commentateurs ésotériques du *Yi-king*.

La connaissance, enseigne le *T'ien-tai*, s'obtient par « *arrêter et réaliser* ». « Arrêter » (le flux mental et les perceptions extérieures), c'est ici la « contemplation fixante » (*tche-kouan*), dont le Maître souligne justement qu'elle est une méthode bouddhique bien connue. C'est même une méthode hindoue classique, puisque *tche-kouan* traduit assez bien *dhâranâ*. « Réaliser » s'avère par contre ici pleinement original, grâce à un procédé de « révolution de la Lumière » moins proche du *Hathayoga* que des vieilles notions taoïstes de « circulation du souffle », entre des « centres subtils » qui sont plutôt « champs de cinabre » (*tan t'ien*) que *chakra*. Encore faut-il noter que l'« arrêt » produit une « non-intervention », puis une « non-intervention » typiquement taoïstes, après quoi la « réalisation » se développe spontanément : car c'est le « non-agir » qui fait « tourner la Lumière », exactement à la façon dont le « vide du moyeu fait tourner la roue ».

La « Lumière » est contenue dans les deux yeux, qui

(2) Si certaines traditions relatent une fondation beaucoup plus ancienne de la *Kin-tan kiao* au Lou-chan, ce peut être pour créer une confusion délibérée avec l'autre « Lotus Blanc » — amidiste, celui-là — fondé en ce même lieu au IVe siècle.

sont le Soleil et la Lune (car *je* (Soleil) + *yue* (lune) = *ming* (lumière). La faire tourner autour du « cœur céleste » (*ajnâ-chakra*, ou *cheou-ts'ouen*), c'est créer le cercle à partir de son centre immobile. La « fixer », c'est transformer le cercle en spire involutive, le réintégrer en son centre, ouvrir en même temps le « troisième œil » à la vision intérieure. Le mouvement de « retour », qui est celui du *Tao*, s'effectue de la périphérie vers le centre de l'être, vers le « vide du cœur » où brille la vraie « lumière céleste ».

La réintégration, le retour à l'unité première — à l'état primordial — s'exprime, et non seulement en Chine, par le double symbolisme de l'alchimie et de l'embryologie. Le retour à la matrice s'effectue dans le creuset : Paracelse n'enseigne pas autre chose. C'est, dit-on ici, la réunion du *Ming* et du *Sing*, les deux constituantes de l'être, séparées à la naissance comme se séparent les deux moitiés noire et blanche du *T'ai-ki*. Au niveau corporel, la corrélation s'établit entre *k'i* et *tsing*, le « souffle » et l'« essence », qu'il s'agit d'unir dans le creuset intérieur. *K'i* et *tsing* sont aussi le Soleil et la Lune, le Feu et l'Eau, l'influence céleste et l'influence terrestre, les trigrammes *li* et *k'an*, le *yang* et le *yin*. Leur union, selon le langage du Traité, c'est la pénétration de la Terre par le Ciel en vue de la naissance de l'« Embryon de l'Immortel », mais c'est aussi la résolution du binôme Ciel-Terre : retour à l'état antérieur à la séparation du Ciel et de la Terre (analogiquement du *Sing* et du *Ming*), c'est-à-dire à la potentialité première ; retour à l'indistinction du *T'ai-ki*, c'est-à-dire au Suprême Un.

On court ici le risque de certaines confusions : il semble en effet nécessaire de distinguer entre l'éclosion de la Fleur d'Or et l'apparition du Fruit, entre la formation du *kin-tan*, c'est-à-dire de l'*amrita* ou de l'Elixir de Vie, et celle de l'Embryon. Si l'on en croit le commentaire, la première opération serait consécutive à la purification du *tsing*, donc à la « sublimation » et à la remontée de l'énergie séminale qui, de toute évidence, joue un rôle essentiel. C'est seulement après la formation du *kin-tan* que celui-ci s'unit au *k'i* « cristallisé », en vue de la procréation de l'« Embryon ». Le processus embryologique rapporté par d'autres traités taoïstes, comme le *T'ai-si-king*, ne se développe apparemment pas en deux étapes distinctes. Si l'on se rappelle toutefois le symbolisme hermétique, on peut tenter de rapprocher la phase de remontée de l'« essence » de l'« œuvre au noir », celle de sa « dissolution » dans le creuset de l'« œuvre au blanc », celle de l'union de l'« œuvre au rouge ». Et l'on notera ces étranges correspondances : le noir est la couleur de l'élément Eau et des reins ; le blanc celle de l'élément Métal, de l'Or, et par conséquent du *kin-tan* ; le rouge est la couleur de l'élément Feu, celle donc du *k'i*, et bien entendu de l'union alchimique.

Si l'on poussait l'analogie jusqu'à son terme, il faudrait ajouter que l'atteinte de la première étape, celle de l'éclosion de la Fleur d'Or, correspond à l'état de *Tchen-jen* (Homme véritable), celle de la formation de l'« Embryon mystérieux » et de son retour au Principe, à l'état de *Chen-jen* (Homme transcendant) (3). « Immortel terrestre » et « Immortel céleste », suggèrent d'autres ouvrages, car c'est bien de cela qu'il s'agit en effet. Selon les textes taoïstes des Han, la « divinité », le « Un » qui habite le Champ de Cinabre médian, est appelé *Tchen-jen*. A mi-chemin entre le « Ciel » et la « Terre », résultante de leurs influences convergentes, le *Tchen-jen* est déjà virtuellement « médiateur » entre eux. C'est au *Chen-jen* qu'il appartient de l'être réellement.

Pierre GRISON.

---

(3) Le Traité, notons-le, se limite à la description de la première étape. La seconde ferait l'objet d'un autre ouvrage que nous ne connaissons pas, le *Sou ming fang*. Le malheur est qu'il s'agit d'un texte tardif, contemporain, non de notre texte, mais de son commentaire.

I

Du Cœur céleste

Le Maître Liu-tsou dit :

Cela qui subsiste par soi-même est appelé Tao. *Le* Tao *n'a ni nom ni forme* (1). *Il est l'unique Essence* (Sing), *l'Esprit primordial unique. Ni* Ming *ni* Sing *ne sont visibles : ils sont contenus dans la Lumière céleste. La Lumière céleste est invisible : elle est contenue dans les deux yeux. Je serai présentement votre guide, et vous révèlerai d'abord le secret de la Fleur d'Or du Suprême Un : de là j'exposerai, séparément, le reste.*

« Suprême Un » désigne ce qui n'a rien au-dessus de soi (2). *Le secret de l'Art vital réside en l'usage de l'action pour aboutir au non-agir ; ne prétendons pas passer par-dessus tout ni pénétrer directement. Le principe qui nous est transmis : entreprendre le travail sur le* Sing. *Ce en quoi il importe de ne pas faire fausse route.*

La Fleur d'Or est la Lumière. De quelle couleur est la Lumière ? Fleur d'Or est un symbole : c'est la véritable force du Suprême Un transcendant. Et c'est ce que dit la formule : « Le Plomb de la région de l'Eau n'a qu'une seule saveur. » (3)

(1) C'est donc le *Tao* « sans nom », « origine du Ciel et de la Terre » (*Tao-te king* ch. 1). « Il est forme sans forme » (ch. 14). Le « Subsistant par soi-même » (*Swayambhû*) est plutôt, en mode hindou, une désignation de l'Etre, c'est-à-dire du *Tao* « avec un nom ». C'est aussi, en Islam, un Nom divin (*El Qayyûm*).

(2) Le *T'ai-yi* est le *Tao* « avec un nom » qui est « la Mère des dix mille êtres », c'est-à-dire l'origine de la manifestation. Le qualificatif « sans supérieur » (*wou-chang*) est parfois attribué au *Tao*, mais, bien entendu, sur un autre plan. *Cf.* Plotin : « C'est par l'Un que tous les êtres ont l'existence. »

(3) Ce qu'il faut sans doute interpréter comme l'union alchimique du « plomb » et de l'« eau » (mercure), du Tigre et du Dragon dans le « Champ de la force ». La « saveur » de

Il est dit dans le *Yi-king :* « Par l'Un, le Ciel engendre l'Eau. » (1) Telle est la véritable force du Suprême Un. Si l'homme atteint cet Un, il obtient la vie, s'il le perd, il meurt. Mais bien que l'homme vive dans le *k'i*, il ne perçoit pas le *k'i*, de même, le poisson qui vit dans l'eau ne voit pas l'eau (2). L'homme meurt lorsqu'il n'a plus de *k'i*, comme meurt le poisson privé d'eau. C'est pourquoi les adeptes ont enseigné à s'attacher fermement à l'Originel et à garder l'Un (3) ; c'est la Révolution de la Lumière et la garde du Centre. Si l'on conserve cette vraie force, il est possible de prolonger la durée de la vie et d'appliquer la méthode qui vise à créer un corps immortel par « fondre et mélanger ».

Le travail de révolution de la Lumière repose entièrement sur le mouvement rétrograde de concentration des pensées. Le cœur céleste est entre le Soleil et la Lune (4).

Il est dit dans le Livre du Palais Jaune (5) : *« Dans*

la région de l'Eau (reins) est le salé. *Cf.* la formule classique du Canon bouddhique : « L'Océan n'a qu'une seule saveur, la saveur du sel... »

(1) Cette formule paraît se rapporter au *koua* nº 1 : *K'ien.* « Grand est vraiment le principe originaire, le *k'ien* ! Toutes choses en proviennent. Il est l'origine du Ciel et le comprend tout entier. Les nuages s'y produisent et la pluie s'en répand, tous les êtres en tirent leur forme. » (trad. De Harlez). Exactement : « leur *Ming* et leur *Sing* ».

(2) Selon la doctrine taoïste du temps des Han, en effet, un « souffle » (*k'i*) emplit l'espace entre le Ciel et la Terre : l'homme y baigne « comme le poisson dans l'eau » (*Cf.* Maspéro, *Les Religions chinoises*, Paris 1950). Le « poisson qui nage dans l'eau sans avoir conscience de l'eau » est également une image familière au Bouddhisme *ch'an*. *Cf.* aussi Ho Chang : « ...le peuple oublie ces appellations comme le poisson dans l'eau oublie qu'il se trouve dans l'eau. Si le poisson dans l'eau oublie l'eau, c'est comme si l'eau n'existait pas. »

(3) « Garder l'Un » (*cheou yi*) est le but de toutes les méthodes taoïstes de méditation : « Qui avale le cinabre et garde l'Un ne finira qu'avec le Ciel », lit-on dans le *Pao-p'ou tseu* (cité par Maspéro, *Le Taoïsme*). L'Originel (*yuan*) n'est pas différent de l'Un.

(4) C'est-à-dire entre les deux yeux.

(5) Probablement le *Houang-t'ing king*, ouvrage taoïste des Han postérieurs.

l'espace d'un pouce de la maison d'un pied, il est possible d'ordonner la vie. » *La maison d'un pied, c'est le visage. Dans le visage, que peut être l'espace d'un pouce, sinon le cœur céleste ? Au milieu de ce carré d'un pouce siège la magnificence. Dans la Salle pourpre de la Ville de Jade réside le dieu du Vide extrême et de l'extrême Vitalité. Les Confucéens nomment cela :* « *Centre du Vide* » *les Bouddhistes* « *Terrasse de la Vitalité* », *les Taoïstes* « *Pays des Ancêtres* », *ou* « *Palais Jaune* », *ou* « *Passe obscure* », *ou* « *Chambre du Ciel antérieur* » (1). *Le cœur céleste est la demeure, la Lumière est le Maître de la maison.*

Ainsi, dès que tourne la Lumière, les forces du corps entier se placent devant son trône : ainsi, un saint Roi ayant fondé la capitale et établi la loi, tous les états apportent le tribut ; ainsi, calme et lucide étant le Maître, valets et servantes exécutent d'eux-mêmes ses ordres et chacun fait sa besogne.

Seulement nécessaire est de faire tourner la Lumière : c'est le plus haut et le plus magnifique secret. Facile est de mettre la Lumière en mouvement, mais difficile de la fixer. Qu'on la fasse tourner assez longtemps, elle cristallise : c'est le corps spirituel naturel. Cet esprit cristallisé se constitue par-delà les neuf Cieux. Ce dont parle le Livre du Sceau du Cœur : « *Silencieusement, tu prends ton vol au matin.* » (2)

La mise en action de ce principe vous dispense de toute autre méthode, elle exige que vous concentriez là vos pensées. Il est dit dans le Long-yen king (3) : « *Par la concentration des pensées, il est possible de voler et de renaître dans le Ciel.* » (4)

(1) Toutes ces expressions désignent des compartiments du « Champ de cinabre supérieur », dont l'« espace d'un pouce » (*cheou-ts'ouen*) est le vestibule d'entrée Mais quel est le « dieu » ? Houang-lao kiun ?

(2) Cette citation prétend de toute évidence évoquer l'« envol » du corps subtil, fruit de la seconde naissance, hors des limites corporelles. Cf. le *Yi-King* : « (Le dragon) s'élève volant dans le ciel. Le Principe *K'ien* s'élève et produit dans le ciel. »

(3) Important texte du *Mahâyâna* : c'est le *Sûrangama-sûtra*.

(4) La « renaissance au Ciel » est en effet le but de certaines doctrines mahâyânistes, amidistes surtout. C'est le sens virtuel du mot *Jôdo*, qui désigne une importante secte japonaise. Du point de vue taoïste, l'expression doit s'entendre, outre la possibilité effective de s'élever dans les airs, comme le retour au Principe, l'union au *Tao*.

Ce ciel n'est pas le grand ciel bleu, c'est le lieu où est engendrée la corporéité dans la demeure de K'ien. *Persévère-t-on, il se forme naturellement hors du corps un autre corps spirituel* (1).

La Fleur d'Or est le Kin-tan. *Toutes les transformations de l'esprit dépendent du cœur. Ici existe un Art secret : sa précision est parfaite mais il sollicite intelligence et lucidité, concentration et calme absolus. Qui ne possède pas cette intelligence et cette compréhension élevées, la voie de l'application pratique lui échappe ; qui ne réalise pas cette immersion et ce calme extrêmes ne saurait s'y maintenir.*

Ce chapitre explicite l'origine du *Tao*. Le cœur céleste est l'Embryon du *Tao*. Si l'on peut réaliser le calme absolu, le cœur céleste se manifeste de lui-même (2). Lorsque l'âme se meut et s'extériorise selon son cours normal, l'homme prend naissance comme être primordial. Cet être séjourne, entre la conception et la naissance, dans l'espace véritable. Lorsqu'à la naissance l'harmonie unique s'individualise, *Ming* et *Sing* sont séparés. De ce moment, si le calme le plus complet n'est pas obtenu, *Ming* et *Sing* ne se rencontrent plus (3).

Ce qu'exprime le Diagramme du Grand Pôle: le Suprême Un contient en lui-même la force véritable (*k'i*), le semen (*tsing*), l'esprit (*chen*), le *houen* et le *p'o* (4). Lorsque l'activité men-

(1) Nous dirions plutôt « corps subtil ». C'est le « corps d'immortalité » qui, issu de l'Embryon, s'échappe par le « Champ de cinabre supérieur » V. aussi note ci-dessus.

(2) Selon le *Tao-te king* (ch. 16), « Le retour à l'origine, c'est le repos ». Et c'est la restauration du *Ming* et du *Sing*.

(3) Cf. *Houei-ming king* : « Quand le corps s'anime et que l'enveloppe du fruit se déchire, c'est comme si l'on perdait pied au sommet d'une haute montagne : dans un cri, l'homme est précipité au sol, le *Ming* et le *Sing* se brisent en deux parties .Dès cet instant, ni *Ming* et *Sing*, ni *Sing* et *Ming* ne peuvent se rencontrer. ».

(4) Le *T'ai-ki t'ou* de Tcheou Touen-yi, célèbre philosophe

tale est au repos et qu'on contemple le cœur céleste, l'Intelligence spirituelle atteint spontanément l'origine. Le *Sing* réside assurément dans l'espace véritable, mais l'éclat de la Lumière réside dans les deux yeux. C'est pourquoi le Maître préconise la révolution de la Lumière en vue d'atteindre le *Sing* véritable. Le véritable *Sing*, c'est l'esprit primordial (1). L'Esprit primordial est aussi *Ming* et *Sing*, et si l'on considère sa réalité propre, c'est encore la force primordiale. Le *Tao* l'est lui-même.

Le Maître se préoccupe ensuite d'éviter que les gens ne s'égarent sur la voie qui conduit de l'action consciente au non-agir inconscient. C'est pourquoi il dit : l'Art du *Kin-tan* utilise l'action consciente pour aboutir au non-agir inconscient. L'action consciente consiste à faire entrer la Lumière en mouvement par la réflexion, en vue de faire apparaître le détachement du Ciel. Lorsqu'est née la semence véritable, qu'on utilise la méthode correcte pour la « fondre et la mélanger », et qu'alors se forme le *Kin-tan*, il franchit la passe ; l'Embryon se constitue qui, par l'effet de la nourriture, du bain et du lavage, doit être ensuite développé. On pénètre ainsi dans le domaine du non-agir inconscient. Cette période du Feu doit durer une année entière avant que naisse L'Embryon, qu'il se libère de son enveloppe et passe du monde grossier dans le sacré.

Cette méthode est très simple et facile. Mais elle comporte tant de changements et de transformations qu'il est dit : on ne peut aboutir soudainement, d'un seul bond. Qui recherche la perpétuité doit découvrir le lieu où, originellement, naissent le *Ming* et le *Sing* (1).

(*A suivre.*)

Version française et notes
par Pierre GRISON.

de l'époque Song sur l'œuvre duquel se fonde le « Néo-confucianisme » propagé par Tchou-hi. On chercherait vainement une telle formule dans le *T'ai-ki t'ou chouo*, mais sans doute faut-il établir une corrélation entre ces cinq composantes individuelles et les cinq éléments (*wou hing*) issus du *T'ai-ki* par le double mouvement du *yin* et du *yang*.

(1) Le *Sing* est donc en quelque sorte le reflet du *Tao*, sa manifestation dans le microcosme humain. C'est pourquoi le « travail sur le *Sing* » permet d'atteindre le *Tao*. « Voyez en votre propre *Sing*, enseigne Bodhidharma, car ce *Sing* est le Bouddha lui-même. »

(1) C'est-à-dire, selon le *Houei-ming king*, le « point-germe », la « goutte-embryon » (en sanscrit *bindu*, mais aussi *pinda*), image de l'Un et du retour à l'Un. Il s'agit d'atteindre, diraient encore les *Veda*, le « moyeu de la roue immobile » (*nâbhi*).

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

(suite) (★)

« L'objet de la psychologie, c'est le psychique ; malheureusement, il en est aussi le sujet », écrit un fameux psychologue de notre temps (1). Selon cette opinion, tout jugement psychologique participe inévitablement de la nature essentiellement subjective, voir passionnelle et tendancieuse, de son objet ; car personne ne comprend l'âme — d'après cette logique — que par sa propre âme, et pour le psychologue, celle-ci n'est précisément que du psychique et rien d'autre. Aucun psychologue n'échappe alors à ce dilemme, quelle que soit sa prétention à l'objectivité, et plus ses affirmations, en ce domaine, seront catégoriques et générales, plus elles seront suspectes ; tel est le verdict que la psychologie moderne prononce en sa propre cause, quand elle est sincère envers elle-même. Qu'elle le soit ou qu'elle ne le soit pas, le relativisme exprimé dans la phase citée lui est inhérent. Ce relativisme est aussi une sorte de prométhéisme faisant du psychique la réalité ultime de l'homme. Il est la racine des multiples divergences qui se sont produites au sein de cette discipline, et il la domine à ce point qu'il contamine tout ce qu'elle touche : histoire, philosophie, art et religion, tout devient psychologique à son contact et par là même subjectif, c'est-à-dire dépourvu de certitudes objectives et immuables (2).

(★) *Voir E.T.* de mai-juin, juillet-août et septembre octobre 1964.

(1) C.G. Jung, dans : *Psychologie and Religion* (Zurich 1962) p. 61.

(2) « Je ne trouve pas qu'il y a lieu d'être surpris de voir la psychologie voisiner avec la philosophie, car l'acte de penser, assise de toute philosophie, n'est-il pas une activité psychique, qui, comme telle, relève directement de la psychologie ? La psychologie ne doit-elle pas embrasser l'âme dans son extension totale, ce qui inclut la philosophie, la théologie et maintes autres choses ? En face de toutes les religions richement diversifiées, se dressent, suprême instance peut-être de la vérité ou de l'erreur, les données immuables de l'âme humaine. » (C.G. Jung, *L'Homme à la Découverte de son Ame* (Paris 1962), p. 238) — C'est remplacer la vérité par la psychologie ; on oublie totalement qu'il n'y a pas de « données immuables » en dehors de ce qui est immuable de par sa nature, à savoir l'intellect. D'ailleurs, si l'« acte de penser » n'est qu'une « activité psychique », de quel droit la psychologie se dresse-t-elle en instance suprême, elle, qui n'est qu'une « activité psychique » parmi d'autres ?

Mais tout relativisme apriorique est inconséquent envers lui-même. Malgré la précarité avouée de son point de vue, la psychologie moderne se comporte comme toute science, elle émet des jugements et croit à leur validité, et sous ce rapport elle s'appuie sans le savoir ou sans l'admettre sur une certitude innée : en effet, si nous pouvons constater que le psychique est « subjectif », c'est-à-dire dominé par un certain parti pris égocentrique, qui lui impose certaines limites ou une « teinte » particulière, c'est qu'il y a en nous quelque chose qui ne subit pas ces mêmes limites ou tendances, mais qui les dépasse et les domine en principe. Ce quelque chose est l'intellect, et c'est lui qui, normalement, nous offre les critères qui seuls peuvent éclairer le monde fluctuant et incertain de la *psyché* ; c'est là une évidence, mais une évidence qui reste totalement en dehors de la pensée scientifique et philosophique moderne. Il importe avant tout de ne pas confondre intellect et raison : celle-ci est bien le reflet mental de l'intellect transcendant, mais elle n'est pratiquement que ce qu'on en fait ; nous voulons dire que son rôle est limité, dans le cas des sciences modernes, par la méthode empirique même ; au niveau de cette dernière, la raison est moins une source de vérité qu'un principe de cohérence. Pour la psychologie moderne, elle est encore moins que cela, car si le rationalisme scientifique prête un cadre relativement stable à l'observation du monde physique, il se révèle comme entièrement insuffisant quand il s'agit de décrire le monde de l'âme ; à peine les mouvements psychiques de surface, ceux dont les causes et les buts se situent sur le plan de l'expérience courante, peuvent-ils se traduire en termes rationnels. Tout le chaos des

possibilités psychiques inférieures, généralement inconscientes, échappe à la rationalité, et à plus forte raison tout ce qui dépasse celle-ci, ce qui signifie que la majeure partie du monde psychique d'une part et du domaine métaphysique d'autre part apparaît, selon cette mesure de la pensée, comme « irrationnelle » ; d'où une certaine tendance, inhérente à la psychologie moderne, de relativiser la raison même, tendance en soi contradictoire, puisque la psychologie ne saurait se passer de méthodes rationnelles. La psychologie se trouve en face d'un domaine qui déborde de tous côtés l'horizon d'une science bâtie sur l'empirisme et le cartésianisme.

De ce fait, la plupart des psychologues modernes se cantonnent dans une sorte de pragmatisme ; c'est dans l'expérience « engagée », combinée avec une attitude clinique froide, qu'ils voient une certaine garantie d'« objectivité ». En fait, les mouvements de l'âme ne peuvent être étudiés de l'extérieur, à l'instar des phénomènes corporels ; pour savoir ce qu'ils signifient, il faut en quelque sorte les vivre, ce qui met en cause le sujet même de l'observateur, comme l'a bien remarqué le psychologue que nous avons cité plus haut. Quant à la réserve mentale « contrôlant » l'expérience, qu'est-elle sinon un « bon sens » plus ou moins arbitraire, et inévitablement empreint d'idées préconçues ? L'attitude psychique « objectiviste » ne change donc rien à la nature incertaine de l'expérience, et l'on revient ainsi, à défaut d'un principe à la fois intérieur et immuable, au dilemme du psychique essayant de saisir le psychique.

L'âme, comme n'importe quel domaine de réalité, ne peut être connue vraiment que par ce qui la dépasse. Ceci, on l'admet d'ailleurs spontanément et implicitement en reconnaissant le principe moral de la justice, qui exige que les hommes surmontent leur subjectivité individuelle ; or, nous ne saurions la surmonter si l'intelligence, qui guide notre volonté, n'était elle-même qu'une réalité psychique, et l'intelligence ne dépasserait pas la *psyché,* si dans son essence elle ne transcendait pas le plan des phénomènes, tant intérieurs qu'extérieurs ; cette constatation suffit pour prouver la nécessité et l'existence d'une psychologie venant en quelque sorte d'en haut

et n'ayant pas *a priori* un caractère empirique. Mais bien que cet ordre des choses soit inscrit en notre nature même, il ne sera jamais reconnu par la psychologie moderne ; malgré ses réactions contre le rationalisme d'hier, elle n'est pas plus proche de la métaphysique que n'importe quelle autre science empirique, bien au contraire, car sa perspective, qui assimile le suprarationnel à l'irrationnel, la prédispose aux pires erreurs.

Ce qui manque entièrement à la psychologie moderne, ce sont des critères permettant de situer les aspects ou tendances de l'âme dans leur contexte cosmique. En psychologie traditionnelle, ces critères sont donnés selon deux principales « dimensions » : d'une part, selon une cosmologie qui « situe » l'âme et ses modalités dans la hiérarchie des états d'existence, et d'autre part, selon une morale orientée vers un but spirituel. Cette dernière peut épouser provisoirement l'horizon individuel ; elle n'en vise pas moins les principes universels qui rattachent l'âme à un ordre plus vaste qu'elle. La cosmologie circonscrit en quelque sorte l'âme ; la morale spirituelle la sonde. Car de même qu'un courant d'eau ne révèle sa force et sa direction qu'en se brisant contre un objet qui lui résiste, l'âme ne montre sa tendance et ses fluctuations que par rapport à un principe immuable ; quiconque cherche à connaître la nature de la *psyché* doit lui résister, et on ne lui résiste vraiment qu'en se plaçant à un point qui correspond, sinon effectivement du moins virtuellement ou symboliquement, au Soi divin, ou à l'intellect qui en est comme le rayon.

La psychologie traditionnelle a donc à la fois une « dimension » impersonnelle et « statique », la cosmologie, et une « dimension » personnelle et « opérative », la morale ou la science des vertus, et il en est nécessairement ainsi puisque la véritable connaissance de l'âme résulte de la connaissance de soi-même : celui qui, par l'œil de son essence, peut « objectiver » sa propre forme psychique, connait par là même toutes les possibilités du monde psychique ou subtil ; c'est cette « vision » intellectuelle qui est à la foi l'aboutissement, et au besoin le garant, de toute science sacrée de l'âme.

*
**

Pour la plupart des psychologues modernes, la morale traditionnelle — que l'on confond d'ailleurs volontiers avec une morale purement sociale ou conventionnelle — n'est qu'une sorte de barrage psychique, utile à l'occasion mais le plus souvent gênant ou même néfaste pour l'épanouissement « normal » de l'individu. Cette opinion est surtout propagée par la psychanalyse freudienne, devenue d'un usage très courant en certains pays, où elle a pratiquement usurpé le rôle qui revient ailleurs au sacrement de la confession (3) : le psychiatre remplace le prêtre, et l'éclatement des complexes refoulés tient lieu de l'absolution. Dans la confession rituelle, le prêtre n'est que le représentant impersonnel — et forcément discret — de la Vérité qui juge et qui pardonne ; le pénitent, en avouant ses péchés, « objectivise » en quelque sorte les tendances psychiques que ces péchés manifestent ; en se repentant, il s'en détache, et en recevant l'absolution sacramentale, son âme est virtuellement réintégrée dans son équilibre premier, centré sur son essence divine. Dans le cas de la psychanalyse freudienne (4) par contre, l'homme expose ses entrailles psychiques, non pas devant Dieu mais à son prochain ; il ne se distance pas des fonds chaotiques et obscurs de son âme, que l'analyse dévoile ou remue, mais il les assume au contraire, car il doit se dire : « ainsi je suis en réalité » ; et s'il ne surmonte pas, avec l'aide de quelque instinct salutaire, cette sorte de désillusion par en bas, il en gardera comme une souillure intime ; dans la plupart des cas, ce sera l'abandon psychique à la médiocrité collective qui tiendra lieu d'absolution, car l'on supporte mieux sa propre dégradation en la partageant avec autrui. Quelle que puisse être l'utilité occasionnelle et partielle d'une telle analyse dans

(3) Aussi prospère-t-elle surtout dans les pays protestants.

(4) Nous spécifions qu'il s'agit de la méthode de Freud, car la psychanalyse connaît de nos jours des formes plus neutres et moins pernicieuses, ce qui, à notre point de vue, n'est nullement une justification.

certains cas, c'est bien là son résultat ordinaire, car ses prémisses sont ce qu'elles sont (5).

Si la médecine des civilisations traditionnelles ne connaît rien qui soit analogue à la psychothérapie moderne, c'est que le psychique ne peut être traité par le psychique ; la *psyché* est le domaine des actions et réactions indéfinies ; par sa nature propre, elle est essentiellement inconstante et trompeuse, de sorte qu'on ne peut la guérir que par quelque chose qui se situe « en dehors » ou « au-dessus » d'elle. Dans certains cas, on agira favorablement sur elle en rétablissant l'équilibre humoral du corps, généralement troublé par les affections psychiques (6) ; dans d'autres cas, ce ne seront que des moyens spirituels, comme l'exorcisme (7), la prière ou le séjour en des lieux sacrés, qui pourront ramener la santé de l'âme.

Nous savons bien que la psychologie moderne cherche à expliquer psychologiquement les moyens spirituels que nous venons de mentionner ; pour elle, l'effet d'un rite est une chose et son interprétation théologique ou mystique en est une autre ; l'effet du rite, arbitrairement limité au seul domaine psychique et subjectif, est attribué à des dispositions psychiques d'origine ancestrale, que sa forme actualiserait ; il n'est pas question du sens intemporel et surhumain inhérent au rite ou au symbole, comme si l'âme pouvait se guérir en croyant à la projection illusoire de ses propres préoccupations, individuelles ou collectives. Il n'y a dans cette supposition rien qui gêne la psychologie moderne, car elle va encore beaucoup plus loin en admettant, par exemple, que

(5) René Guénon a fait remarquer que le principe selon lequel tout psychanaliste doit avoir été psychanalisé lui-même, avant de pouvoir analyser d'autres, pose la question troublante de savoir qui a été le premier de la file.

(6) Il se produit généralement un cercle vicieux, le déséquilibre psychique engendrant une intoxication physique qui, à son tour, fait empirer le déséquilibre psychique.

(7) Les cas de possession diabolique, qui exigent visiblement l'application des rites d'exorcisme, semblent être devenus plus rares de nos jours, sans doute parce que les influences démoniaques ne sont plus « comprimées » par le barrage de la tradition, mais peuvent se répandre un peu partout, sous des formes en quelque sorte « diluées ».

les formes fondamentales de la pensée, les lois de la logique, ne représentent qu'un résidu d'habitudes ancestrales (8) ; c'est un chemin qui mène à la négation même de l'intelligence et à son remplacement par des fatalités biologiques, si tant est que la psychologie puisse y parvenir sans se ruiner elle-même.

***

Pour pouvoir « situer » l'âme par rapport aux autres réalités ou domaines cosmiques, il faut se référer au schéma cosmologique représentant les degrés de l'existence sous la forme de cercles ou de sphères concentriques. Ce schéma, qui amplifie en somme la conception géocentrique de l'univers visible, identifie symboliquement le monde corporel au milieu terrestre ; autour de ce milieu s'étend la sphère — ou les sphères — du monde subtil ou psychique, englobé à son tour par la sphère du monde du pur Esprit. Cette représentation est naturellement limitée par son caractère spatial même, mais elle exprime fort bien la relation qui existe entre ces divers états : chacune de ces sphères, considérée en elle-même, se présente comme un tout complet et parfaitement homogène, tandis que, du « point de vue » de la sphère immédiatement supérieure, elle n'en est qu'un contenu. Ainsi le monde corporel, envisagé à son propre niveau, ignore le monde subtil, de même que celui-ci ignore le monde supraformel, précisément parce qu'il ne cerne que ce qui a une forme. En outre, chacun de ces mondes est connu et dominé par ce qui le dépasse et l'englobe : c'est sur l'« arrière-fond » immuable et informel de l'Esprit que les réalités subtiles se détachent comme formes, et c'est l'âme qui, à travers les facultés sensorielles, connaît le corporel.

Ce double rapport des choses, qui se cache *a priori* à notre vision individuelle, peut être saisi « au vif » quand on considère la nature même de la perception

(8) On dira par exemple que la logique n'est que l'expression de la structure physiologique de notre cerveau, tout en oubliant que cette affirmation serait alors, elle aussi, l'expression de la même fatalité physiologique.

sensible : d'une part, celle-ci atteint réellement le monde corporel, et aucun artifice philosophique ne pourra nous convaincre du contraire ; d'autre part, il n'y a pas de doute que nous ne percevons du monde que les « images » qu'en retient notre mental, et sous ce rapport, tout le tissage fait d'impressions, de souvenirs et d'anticipations, en somme tout ce qui pour nous constitue la continuité sensible et la cohérence logique du monde, est de nature psychique ou subtile ; en vain cherchera-t-on à savoir ce qu'est le monde « en dehors » de cette continuité subtile, car ce « dehors » n'existe pas : cerné par l'état subtil, le monde corporel n'est qu'un contenu de ce dernier, tout en apparaissant, dans le miroir même de cet état, comme un ordre matériellement autonome (9).

Ce n'est évidemment pas l'âme individuelle, mais l'état subtil intégral qui englobe le monde physique. La cohérence logique de ce dernier suppose l'unité du premier, manifestée indirectement par le fait que les multiples visions individuelles du monde sensible, pour fragmentaires qu'elles soient, coïncident substantiellement et s'intègrent dans un tout continu. L'âme individuelle participe à cette unité à la fois par la structure de ses facultés cognitives, conforme à l'ordre cosmique, et par sa nature de sujet contenant à sa manière le monde physique ; d'un autre côté, le monde physique n'est « monde » que par rapport au sujet individuel, en vertu de la scission de la conscience en objet et sujet, scission qui résulte précisément de la polarisation « égoïque » de l'âme. Par cette même polarisation, l'âme se distingue de l'ensemble de l'état subtil — l'« âme universelle » ou « totale » de Plotin — sans pourtant en être substantiellement séparée. Car si elle en était séparée, notre vision du monde ne serait pas adéquate à la réalité ; or elle l'est, malgré les limites et la relativité de toute perception.

Il est vrai que nous n'apercevons ordinairement qu'un fragment isolé du monde subtil, — le fragment que nous « sommes » et qui constitue notre « moi », — tandis que le monde sensible se révèle à nous dans

(9) Rien n'est plus absurde que les tentatives d'expliquer matériellement la perception du monde matériel.

sa continuité macrocosmique, comme un tout qui semble nous englober. C'est que le monde subtil est le milieu même de l'individuation ; en réalité, nous sommes plongés dans l'océan du monde subtil comme les poissons dans l'eau, et comme eux, nous ne voyons pas ce qui constitue notre propre élément.

Quant à l'opposition du monde psychique « intérieur » et du monde corporel « extérieur », elle ne s'actualise que par rapport et en fonction de ce dernier ; en soi, le monde subtil n'est ni « intérieur » ni « extérieur » ; il est tout au plus « non-extérieur », tandis que le monde corporel est extérieur en tant que tel, ce qui prouve d'ailleurs qu'il n'a pas d'existence autonome.

L'état corporel et l'état psychique font partie tous deux de l'existence formelle ; dans son extension totale, l'état subtil n'est autre que l'existence formelle, mais on l'appelle « subtil » en tant qu'il se soustrait aux lois de la corporéité. Selon un symbolisme des plus anciens et des plus naturels, l'état subtil se compare à l'atmosphère qui entoure la terre et qui pénètre tous les corps poreux et véhicule la vie.

(A suivre.)

Titus BURCKHARDT

NOTE BRÈVE SUR L'ACTION DANS LE BOUDDHISME

Bien que les questions qui intéressent les lecteurs de cette revue soient très éloignées de tout ce que les journaux nomment l'actualité, le fait que la politique quotidienne des peuples, plus spécialement d'Orient, soit largement commandée par leurs croyances même altérées par le modernisme, impose de plus en plus à l'attention des hommes les plus étrangers aux considérations de spiritualité, le problème public des religions. Les exemples récents abondent depuis l'affrontement de l'Islam avec l'Inde ou Israël, jusqu'à celui des bouddhistes avec les catholiques nouveaux convertis de l'Extrême-Orient. Le sacrifice délibérément spectaculaire de moines bouddhistes a fortement ému l'imagination des Occidentaux et ramené l'attention sur une religion qui est la plus répandue en Asie en dehors de l'Inde.

La parole du Bouddha devenue loi pour des populations qui s'étendent de Ceylan au Japon et de la Mongolie au Thaïlande a été l'origine d'une théologie colossale, d'un ensemble inépuisable de textes qui se distinguent, comme l'a dit M. André Bareau, « par la richesse et la hardiesse de ses idées, la diversité de ses opinions, la rigueur de sa logique, l'acuité de ses observations, la profondeur de sa pensée et de son vocabulaire » (1).

(1) Cette phrase est extraite d'un article paru dans un numéro spécial de la revue « France-Asie » dirigée par M. René de Berval qui se dévoue depuis vingt ans au rapprochement de l'Orient avec l'Occident. Ce numéro, intitulé « Présence du Bouddhisme », réunissait en 800 pages une soixantaine d'articles en français et en anglais sur les différents aspects du Bouddhisme, la personne et l'enseignement de son fondateur, les deux branches principales du Mahâyâna et du Théravâda (ou noble-ancienne) suivant le mot qui remplace aujourd'hui

Historiquement le Bouddha apparaît comme un réformateur avec tout ce que cette qualité comporte de notions contradictoires quant à l'opportunité d'une « réforme ». Dans la première édition de *La Crise du Monde moderne* René Guénon présentait le succès éphémère du bouddhisme dans l'Inde comme une conséquence de la révolte des *Kshatryias* contre les *Brâhmanes*, ce qui correspond effectivement au point de vue particulier brâhmanique. D'où le primat de l'individualisame et du sentiment, la réduction de toute réalité au devenir et l'affirmation de la dissolubilité de toutes choses. D'ailleurs si le bouddhisme put triompher, ce fut grâce à l'action de l'empereur Ashoka de la dynastie des Maurya dont le fondateur avait été un *Shûdra* de la plus basse caste. Cependant, bien entendu, cet élément sentimental de révolte n'aurait pu à lui seul créer un mouvement d'une aussi vaste audience, il n'aurait pu rénover tant de traditions autochtones en Chine, au Tibet au Japon, sans un élément authentiquement spirituel et surnaturel, c'est-à-dire ésotérique. Il nous semble qu'on en peut déterminer la source à travers la masse immense des textes bouddhiques.

***

On a critiqueé l'orthodoxie du Bouddhisme en l'appelant une religion sans dieu, sans dogmes et sans église, en un mot une religion athée. C'est que le Bouddha avait refusé d'endosser dans leurs formes statiques et sclérosées des concepts millénaires, qui lui paraissaient en contradiction avec la réalité de la vie. En tant que réformateur il parlait, ou plutôt il vivait, au nom de l'esprit, car pour lui comme entre autre, pour Jésus, qui n'a rien écrit, c'est leur vie qui demeure le symbole ésotérique le plus significatif du Principe, le centre d'une foi dont il est l'origine. Car la vie vécue lorsqu'elle se réduit à la vie prêchée est amputée de tous les instants de silence

le terme péjoratif de « petit véhicule ». Ce travail était édité à l'occasion du VI[e] Concile Bouddhique Universel tenu à Rangoon en 1954 par les communautés théravâdistes pour célébrer le deux mille cinq centième anniversaire de la naissance de Bouddha.

les plus riches en significations. Et la parole vivante réduite à son tour à un texte écrit manifeste une seconde perte irréparable. Le sceau du Bouddhisme ce n'est pas la parole du Bouddha, mais sa personne, qui confère à l'immense littérature issue de sa prédication son unité, sa vérité et sa puissance. Comme il arrive pour tout prophète inspiré ou pour tout *avatâra*, il a tiré de sa vie quotidienne une règle exemplaire, comme ce fut le cas de Jésus ou de Mohammed. Son enseignement consistait à dire ce qu'il avait *vu*, *compris* et *vérifié*, tout comme Mohammed transmettait ce qu'il avait *entendu*. Si dans ces formulations cette parole semble, comme celle du Christ, toute morale et sociale c'est qu'elle est le commentaire occasionnel, en paraboles, des incidents journaliers qui composent toute vie.

Partant de cette vie Bouddha a choisi comme argument principal de son enseignement l'universalité de la souffrance, qui est si intimement associée à l'existence qu'elle lui est inséparable. Sa dialectique se meut dans le domaine sensitif et psychique, le plus accessible aux hommes ordinaires qui l'écoutaient. Mais cet enseignement était celui d'un prophète et par cela même a servi à construire une théologie parfaitement orthodoxe. Car comme l'a dit A.K. Coomaraswamy, « aucun sage n'est venu détruire ce qui n'était pas détruit » et le Bouddha n'a remplacé que ce qui était devenu caduc du moins pour certaines perspectives cycliques.

Pour le Bouddha le plus grand défaut de l'homme est le formalisme, poids obscur que les idées empruntent à la lourde matière, signe de mort et d'ignorance. Notre péché originel et constitutionnel c'est justement notre naïve confiance dans la permanence des formes de notre moi, dans son identité, dans notre croyance d'être le *même*. Il ne consiste pas dans le fait même d'être une créature limitée et éphémère, comme le suppose la Gnose, mais dans notre refus de reconnaître cette temporalité. Pour un bouddhiste au contraire toute forme est un passage. La foi dans la stabilité du moi est à l'origine de toutes les erreurs puisque la vie est universellement action. Et l'action et la vie sont des images bien plus parfaites et adéquates de la vérité que tout autre symbole. Un saint

vit la vérité, un prophète la prêche, un évangéliste l'écrit, un docteur la commente, un professeur l'enseigne, un journaliste la vulgarise. On voit par quelles successives dégradations elle arrive à toucher le commun des mortels. Le Bouddha a montré au contraire que pour comprendre un enseignement, il était plus naturel et plus fécond d'aimer une personne et d'imiter une vie.

***

Le Bouddhisme est en effet la tradition qui a le plus clairement résolu le problème que pose l'action à tout homme soucieux d'accorder sa vie avec sa métaphysique, le secret étant à l'inverse d'accorder sa métaphysique avec sa vie, sans tomber dans un paradoxal et trop fréquent *angélisme.* Le moi n'étant qu'une organisation temporaire il n'acquiert une ombre d'existence que par son fonctionnement et à l'instant où il fonctionne. C'est un support d'énergie. Pour le Bouddha l'affirmation cartésienne : « je pense donc je suis » aurait paru une tautologie enfantine qui aurait pu s'expliquer sous la forme : « je pense donc je suis pensant au moment ou je pense » ou bien une orgueilleuse illusion qui identifierait l'être et la pensée. Pour le bienheureux si le *samsâra,* le monde de l'action, est si souvent opposé au monde réel du *nirvâna,* ce n'est pas par simple relativisme mais parce qu'il voulait se limiter au monde intermédiaire de l'action, et aux arguments qui pouvaient pratiquement collaborer à la suppression de la douleur, par l'association de la plus extrême lucidité à une activité la plupart du temps instinctive. Notre vision pénétrante, notre maîtrise doit prévoir toutes les métamorphoses de notre action. Seule cette hyperconscience de soi permet de nous conduire et de nous juger. « Nous sommes brahmanes par nos actes », avait-il dit.

Bouddhisme et Brahmanisme se sont en effet surtout combattus sur la question des castes. Niant la permanence de l'individu Bouddha était obligé de nier la hiérarchie des états qui ne s'appliquait qu'à des entités provisoires. Ce qui distingue socialement les êtres ce sont leurs actions et leurs fonctions. Leur

différence de nature n'implique nullement une hiérarchie spirituelle calquée sur cette hiérarchie sociale. Certes Bouddha reconnaissait l'inégalité substantielle des « natures » et l'on connaît sa réplique sur la « nature du cheval qui n'est pas celle de la vache ». Mais une différence sur ce plan n'emporte aucune hiérarchie essentielle. Bouddha en tant que réformateur ne pouvait accepter cet aspect, le plus extérieur et le plus décadent de cette tradition brahmanique, défendu qu'il était par trop d'égoïsme privilégiées, quelle qu'en soit l'admirable légitimité originelle. Il refusait aux individus une permanence inexistante et pour lui « les trois mondes n'avaient qu'une seule conscience ».

Dans la prédication de Bouddha, purement pratique, n'avait pas à s'occuper de la Cause Première. Il ne la nie pas, il ne l'affirme pas, il l'ignore. Une telle connaissance n'apporterait pratiquement rien à l'âme souffrante, qu'un peu plus de désespoir par une solennelle fixité hiérarchique, appliquée ingénuement aux êtres alors qu'elle ne définit que des états. Bouddha ne s'attache qu'à l'application optimale de l'énergie humaine, à son efficacité. Pour le bouddhisme toute *chose* est opérative et la *chose* ne se distingue pas de l'*opération,* dans une identité qui est l'une des récentes découvertes de la science moderne. Cette ambivalence des aspects « stable » et « mobile » des phénomènes fait comprendre que le bouddhisme ait pu paraître une religion athée, puisque tout athéisme apparent est l'une des formes naïves de la théologie négative. L'athéisme, pourrait-on dire, est l'ésotérisme des ignorants et c'est l'une des raisons qui font exiger des aspirants à l'initiation une rigoureuse qualification spirituelle. C'est aussi ce qui explique l'athéisme apparent de certains penseurs hindous, comme Kapila, si l'on remarque qu'au point de vue rationnel « l'existence d'un démiurge est nécessaire si l'on croit la matière inerte, alors que cette matière apparente est un équilibre toujours mouvant de forces actives ». C'est dans sa conception de l'action que réside, nous semble-t-il, la véritable originalité du bouddhisme, le ressort secret de sa pensée et de son immense emprise.

Luc Benoist.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE « OM »

(*suite*) (1)

3. Tradition Primordiale et Culte Axial

Plus loin dans le même article, après avoir précisé que l'Inde qu'on doit avoir en vue dans cet ordre des choses ne peut être aucunement l'Inde modernisée et occidentalisée, mais celle qui demeure fidèle à l'enseignement de son élite et qui conserve intégralement le dépôt d'une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l'humanité, Guénon ajoute :

« Nous savons que ce ne fut pas toujours la contrée qu'on désigne aujourd'hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le *Vêda,* occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d'autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d'être. Par la chaîne ininterrompue de ses Sages, de ses *Gurus* et de ses *Yogîs,* elle subsiste à travers toutes les vicissitudes du monde extérieur, inébranlable comme le *Mêru ;* elle durera autant que le *Sanâtana Dharma* (qu'on pourrait traduire par *Lex perennis,* aussi exactement que le permet une langue occidentale), et jamais elle ne cessera de contempler toutes choses, par l'œil frontal de *Shiva,* dans la sereine immutabilité de l'éternel présent (2). »

Ce texte souligne lui aussi la relation spéciale exis-

(1) Voir *E.T.* de mars-avril, mai-juin et novembre-déc. 1964.
(2) D'après *E.T.* novembre 1937, p. 375.

tant entre la tradition hindoue et ce *Sanâtana Dharma* dont la conscience est d'autant plus naturelle aux Hindous qu'ils considèrent celui-ci comme la désignation même de leur tradition.

Or nous constatons une chose tout à fait analogue et, somme toute, équivalente, quand il s'agit des définitions que la tradition islamique se donne elle-même. Mais avant de procéder sous ce rapport à quelques rapprochements, nous demanderons d'avoir présente à l'esprit la définition finale que Guénon donnait du *Sanâtana Dharma* (1) dans le texte auquel nous avons déjà emprunté un passage :

« Ce n'est pas autre chose que la Tradition primordiale, qui seule subsiste continuellement et sans changement à travers tout le *Manvantara* et possède ainsi la perpétuité cyclique, parce que sa primordialité même la soustrait aux vicissitudes des époques successives, et qui seule aussi peut, en toute rigueur, être regardée comme véritablement et pleinement intégrale. D'ailleurs, par suite de la marche descendante du cycle et de l'obscuration spirituelle qui en résulte, la Tradition primordiale est devenue cachée et inaccessible pour l'humanité ordinaire ; elle est la source première et le fonds commun de toutes les formes traditionnelles particulières, qui en procèdent par adaptation aux conditions spéciales de tel peuple ou de telle époque, mais aucune de celles-ci ne saurait être identifiée au *Sanâtana Dharma* même ou en être

(1) Avant cela Guénon avait expliqué que le *Dharma* dans un sens indéterminé est un « principe de conservation des êtres » ce qui fait que pour ceux-ci, le *Dharma* réside dans la conformité à leur nature essentielle. Appliqué plus spécialement à un *Manvantara,* « c'est la « loi » ou la « norme » propre de ce cycle, formulée dès son origine par le *Manu* qui le régit, c'est-à-dire par l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ; et c'est là, en principe, le véritable sens du *Mânava-Dharma,* indépendamment de toutes adaptations particulières qui pourront en être dérivées, et qui recevront d'ailleurs légitimement la même désignation parcequ'elles n'en seront en somme que comme des traductions requises par telles ou telles circonstances de temps et de lieu ». L'Ordre universel étant dans la manifestation l'expression de la Volonté divine, « le *Dharma* pourrait, sous un certain rapport au moins, être défini comme conformité à l'ordre ». C'est de là que dérivent ensuite les autres sens de « loi » dans l'ordre social, de « justice », de « devoir ».

considérée comme une expression adéquate, bien que cependant elle en soit toujours comme une image plus ou moins voilée. Toute tradition orthodoxe est un reflet et, pourrait-on dire, un « substitut » de la Tradition primordiale, dans toute la mesure où le permettent les circonstances contingentes, de sorte que, si elle n'est pas le *Sanâtana Dharma*, elle le représente cependant véritablement pour ceux qui y adhèrent et y participent d'une façon effective, puisqu'ils ne peuvent l'atteindre qu'à travers elle, et que d'ailleurs elle en exprime, sinon l'intégralité, du moins tout ce qui les concerne directement, et cela sous la forme la mieux appropriée à leur nature individuelle. En un certain sens, toutes ces formes traditionnelles diverses sont contenues principiellement dans le *Sanâtana Dharma*, puisqu'elles en sont autant d'adaptations régulières et légitimes, et que même aucun des développements dont elles sont susceptibles au cours des temps ne saurait jamais être autre chose au fond ; et, en un autre sens inverse et complémentaire de celui-là, elles contiennent toutes le *Sanâtana Dharma* comme ce qu'il y a en elles de plus intérieur et de plus « central », étant, dans leurs différents degrés d'extériorité, comme des voiles qui le recouvrent et ne le laissent transparaître que d'une façon atténuée et plus ou moins partielle.

« Cela étant vrai pour toutes les formes traditionnelles, ce serait une erreur de vouloir assimiler purement et simplement le *Sanâtana Dharma* à l'une d'entre elles, quelle qu'elle soit d'ailleurs, par exemple à la tradition hindoue telle qu'elle se présente actuellement à nous. » (1).

Cependant dans la suite du texte, Guénon parlait du lien plus particulier de la notion du *Sanâtana Dharma* avec la tradition hindoue, et nous avons déjà cité précédemment le passage respectif. Sous le même rapport il ne disait rien de la tradition islamique elle-même. Or la conscience d'un lien avec la Tradition primordiale, bien qu'établi dans des conditions très différentes, est également remarquable en Islam. Ce point étant essentiel dans l'ordre des choses qui

(1) *Cahiers du Sud*, loc. cit.

nous intéressent ici, nous devons nous y arrêter un instant et le faire ressortir tout en en soulignant les caractères particuliers qui jouent d'ailleurs un certain rôle technique dans l'œuvre intégrante de la fin du cycle.

L'Islam, pour son compte, s'affirme d'une façon explicite et radicale comme la réactualisation de la « religion originelle ». Un hadith énonce cet article dogmatique sous la forme d'une simple équation : *Al-Islâmu dînu-l-Fit'rah*, « l'Islam est la Religion de la Nature primordiale pure ». Cette « Nature primordiale pure », *al-Fit'rah*, est ce que le Coran, dans une formule riche d'implications initiatiques que nous retrouverons d'ailleurs plus loin, appelle « la Nature d'Allah selon laquelle Il a naturé les hommes » (*Fit'rata-llâhi-llâtî fat'ara-n-nâsa alay-hâ*) (Cor. *30,30*).

Cependant nous devons signaler déjà que la notion de *Fit'rah* dont la racine verbale est d'un type très synthétique, comporte bien d'autres significations, notamment celle de « lumière séparative », qui se retrouve aussi dans la signification du nom divin de la même racine *Fât'iru-s-Samâwâti wa-l-Ard*, « le Séparateur des Cieux et de la Terre », et qui qualifie l'état caractéristique de la manifestation primordiale. Pour ce qui est de l'acception « substantifique » que nous avons retenue plus haut en rapport avec l'humanité originelle, on peut citer Ibn Arabî qui dit, une fois, que la *Fit'rah* est la nature de l'être macrocosmique concentrée intégralement en Adam et rendant celui-ci capable de recevoir toutes les théophanies : « Cet Homme, dit-il, étant la synthèse de l'univers (*majmû'u-l-âlam*), sa nature réunit toutes les natures du monde. La *Fit'rah* d'Adam ce sont les *fit'ar* de tout l'univers. Celui-ci connaît son Seigneur selon la science propre à chaque espèce des êtres du monde, en tant que connaissant en titre de son Seigneur pour chaque espèce, du fait qu'il inclut celle-ci dans sa *Fit'rah*. Et cette *Fit'rah* est ce par quoi Adam apparaît lorsqu'il reçoit son existence de l'acte théophanique (*at-tajallî-l-ilâhî*) qui le concerne. En lui se trouve donc la prédisposition (*isti'dâd*) correspondant à tout être du monde, et il est ainsi l'adorateur selon toute loi religieuse, le glorificateur en toute langue et le réceptacle de toute théophanie, quand

il s'acquitte de tout ce qu'exige la réalité de son « Humanité » et qu'il se connaît soi-même, car ne connaît son Seigneur (et n'en a donc l'épiphanie) que celui qui se connaît soi-même » (1). Une autre fois, le même auteur dit que « l'esprit humain (*ar-rûhu-l-insânî*) créé par Allah parfait, adulte, intelligent, connaissant, ayant la foi du *Tawhîd* et reconnaissant la Seigneurie divine, est la *Fit'rah* même selon laquelle ont été naturés les hommes » (2). La reconnaissance de la Seigneurie divine dont il est fait mention est celle qui fut attestée par les germes des fils d'Adam (3), fait qui constitua en somme une profession d'Islam : c'est pourquoi beaucoup de commentateurs interprètent la *Fit'rah* dans le passage coranique précité comme « le Pacte fait avec Adam et ses descendants ». Cela se rapporte bien à un fait congénital et primordial mais en même temps évoque une notion juridique, et c'est probablement cette idée qui explique une autre acception plus spéciale encore du terme *Fit'rah* au même endroit, chez des commentateurs qui, se réclamant d'Ibn Abbas notamment, interprètent *Fit'rah* par « religion » (*dîn*) et considèrent *Fit'ratu-llâh* comme un synonyme de *Dînu-llâh* = la « Religion d'Allah » ce qu'on précise aussitôt comme étant l'«Islam». On a ainsi un état naturel converti en statut légal.

Cette dernière interprétation si particulière du mot *Fit'rah* ne peut, toutefois, être prise à la lettre, car dans ce cas une expression comme celle de *Dînu-l-Fit'rah* employée par le hadith que nous avons cité plus haut serait un pur pléonasme. Mais il est cer-

(1) *Futûhât*, ch. 73, q. 42.

(2) *Futûhât*, ch. 299. — Du rapprochement des deux textes d'Ibn Arabî que nous venons de citer, il résulte assez bien qu'Adam est la personnification de l'Intellect macrocosmique dans le monde de l'homme, et ceci l'assimile au « Roi du Monde » qui représente et personnifie dans le *Manvantara* le *Manu* primordial et universel que Guénon définissait, dans ce que nous venons de citer dans une note, comme « l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ». Cf. également René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. II.

(3) Cf. Cor. 7, 172 : « Lorsque ton Seigneur eut pris des fils d'Adam, de leurs reins, leurs descendants, et leur eut fait témoigner sur eux-mêmes : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » Ceux-ci répondirent : « Si ! Nous témoignons ! »...

tain que l'équivalence indiquée par Ibn Abbas, à part les raisons de convenance qu'il pouvait avoir en tant qu'interprète du Coran, ne manque pas d'une base profonde : c'est le fait que dans l'état primordial, la « norme » (le *dîn* islamique comme le *dharma* hindou) n'est pas à vrai dire une institution imposée du dehors aux êtres, mais plus exactement une forme intelligible inhérente à leur propre nature (1). On peut même dire que chacun de ceux-ci est, en termes hindous, *swadharma*, « sa propre loi », ou, en termes islamiques, *alâ dîni-l-Fit'rah*, « selon la Loi innée de la Nature fondamentale » (2).

Or, même à ne considérer que l'aspect « législatif » de cet état primordial et synthétique, l'« Islam » énoncé ainsi désigne, en vérité, non pas la loi d'une forme traditionnelle particulière, mais la Loi fondamentale et imprescriptible de tout le cycle traditionnel ; en fait, comme on le sait, le terme arabe *Islâm* qualifie, dans le Coran notamment, toute forme traditionnelle orthodoxe axée sur une orientation primordiale : le culte de l'Unité. C'est le même sens que l'on a aussi dans la formule absolue : *Inna-d-Dîna 'inda-llâhi-l-Islâm*, « Certes, la Religion chez Allah est l'Islam » (Cor. *3*, 19). Toutefois la tradition dans sa forme mohammadienne en portera par excellence le nom, du fait qu'elle s'affirme comme la réactualisation parfaite, dans des conditions cycliques finales, de la Vérité originelle, en même temps que la récapitulation synthétique de toutes les formes traditionnelles instituées antérieurement. Celle-ci s'affirme d'ailleurs non seulement adéquate à toute possibilité humaine, mais même inhérente à la condition naturelle de tout être venant au monde, actuellement comme autrefois : « Tout nouveau-né est né selon la *Fit'rah*, et

(1) Cet état des êtres primordiaux n'est cependant nulle ment incompatible avec l'idée d'une loi macrocosmique organisant tout un monde et l'intégrant, à la fois, dans l'Ordre universel.

(2) Mais quand, plus tard, ces êtres, ou leurs successeurs de la même espèce, se détachent et s'écartent du sens central et axial qui est celui de leur existence « normale », ils ont aussi besoin d'actions et de supports pour pouvoir réintégrer leur état antérieur, et ces moyens ne sont alors au fond que des formulations extérieures de leur « norme » congénitale, actuellement déficiente.

ce sont ses deux parents qui le rendent par la suite « juif » ou « chrétien » ou « majûsî » (adorateur du feu) » (hadith) (1).

(*A suivre*).

Michel VÂLSAN.

(1) C'est à un tel rôle de la *Fit'rah* que correspond vraisemblablement cette vertu universelle du Verbe que l'Evangile de St. Jean 1, 9, appelle « vraie lumière qui éclaire *tout homme venant en ce monde* ». Ce rapprochement permet de considérer qu'un aperçu analogue sur le fond primordial des êtres du monde doit se trouver dans les doctrines de toute forme traditionnelle, car c'est sur de telles données doctrinales que peut reposer la conscience du *Sanâtana Dharma* dans chacune de ces formes.

LES LIVRES

HENRY CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection* (Buchet-Chastel, Corréa), 1960.

Ce livre de M. Henry Corbin, l'érudit iranisant bien connu, est consacré à un sujet qui lui est cher, l'angélologie mazdéenne dans ses rapports homologues avec l'angélologie islamique. Il s'agit d'une description du monde intermédiaire d'après les textes d'une douzaine de spirituels musulmans, dont le principal auteur, Sohrawardî, a voulu consciemment relier la spiritualité de l'ancienne Perse à celle de la Perse islamique.

Le livre est divisé en trois parties. La première est consacrée à l'angélologie mazdéenne, la seconde à la terre mystique d'Hûrqalyâ, monde de la perception créatrice des idées-formes. La troisième partie réunit quelques textes de spirituels musulmans depuis Sohrawardî, au XIIe siècle, jusqu'au sheikh Sarkar Agha au XIXe siècle, en passant par Ibn'Arabî et Abdul Karim Jilî.

Tout le livre n'est qu'un essai de la description de ce monde intermédiaire, grâce à l'inventaire des métaphores qui ont essayé de rendre compréhensible son énergie lumineuse qui, dans le macrocosme, peut être dite la terre d'Hurqalyâ et, dans le microcosme, un corps de résurrection. C'est le monde des « idées-formes de Platon » suivant Sohrawardî, un « univers spirituel de substance lumineuse » suivant Qaysarî, la « substance imaginatrice de l'univers » suivant Jilî, un « monde où se corporalisent les esprits et ou se spiritualisent les corps », suivant Mohsen Fayz Kashânî. Il en résulte que « tout ce que l'homme se représente est inséparable de soi » (Sadr-ed-din Shirâzi) et que « chaque individu renaît dans la forme qu'il a prise au plus secret de lui-même » (Ahmad Ahsaî).

Le livre est surtout consacré à la défense de l'organe spécifique de la perception subtile du monde intermédiaire, en ayant recours d'abord aux doctrines mazdéennes de l'angélologie, aux sept archanges mazdéens comme puissances de lumière. La faculté qui en prend connaissance se manifeste dans l'acte visionnaire de l'imagination active, de l'énergie psychique lumineuse et subtile, milieu des âmes dont la transmutation peut-être exprimée comme le fait le Sheikh Ahmad par l'opération alchimique. Ce qui lui a permis de concevoir la résurrection des corps comme une conséquence ou corollaire de la surexistence des âmes puisque l'alchimie opère sur les éléments subtils qu'elle transmue en éléments terrestres. L'étude tout entière est très éclairante sur un sujet difficile et une tradition en général négligée.

Luc BENOIST.

PAUL NAUDON, *La Franc-Maçonnerie* (Presses Universitaires), 1963.

Cette étude, malgré quelques réserves que nous ferons à la fin, se recommande par la compétence et l'érudition de son auteur qui a déjà publié sur la question traitée une demi-douzaine de volumes. Dans sa partie historique, c'est un excellent résumé, aussi clair et précis que possible, attentif à ne rien négliger et soucieux de donner aux questions obscures des solutions rationnelles et probables. Quant à la partie doctrinale, elle nous paraît trop accueillante à l'égard des rites fantaisistes qui ont proliféré à partir des Loges de Saint-Jean. Et en fait cette partie doctrinale est, elle aussi, plutôt historique. Le « choc émotionnel » dont M. Naudon fait l'éloge n'a aucune vertu intellective et enseignante et il n'est nullement le but d'une illumination exclusivement spirituelle. La prétendue « Loi d'Amour » qu'il présente comme la plus secrète et ultime motion de la Maçonnerie ne nous a jamais parue comme si évidemment pratiquée en Occident. Elle n'est d'ailleurs qu'une caricature humaine de la « voie de dévotion » que connaissent tous les rites traditionnels. Enfin nous avons trouvé singulier qu'à côté de la « maçonnerie traditionnelle » l'auteur ait placé d'autres rites maçonniques ou présumés tels, comme des « rites cultuels ou magiques », dont nos lecteurs n'attendent pas que nous soulignions la fantaisie.

Enfin à la page 87, en note, nous pouvons lire ces lignes : « *René Guénon, qui a repris à notre époque la doctrine traditionnaliste* (sic), *n'a fait que passer dans l'Ordre maçonnique, qu'il renia bientôt. Ses travaux valent d'ailleurs davantage pour d'autres formes initiatiques (orientales surtout et faisant abstraction de la « Loi d'Amour »), que pour la Franc-Maçonnerie* ». Guénon n'a jamais renié la Maçonnerie ; il l'a jugée seulement dans son état actuel, tout en montrant à ses membres les moyens d'une restauration traditionnelle proprement initiatique. C'est ainsi qu'il a publié, pendant 40 ans (au début sous des pseudonymes), une quantité considérable d'études et de chroniques sur cette organisation secrète, textes qui sont en train d'être réimprimés présentement avec ceux sur le Compagnonnage en deux gros volumes. D'ailleurs les ouvrages de Guénon ne prennent les formes orientales que comme point de départ et comme critère d'authenticité et ne se limitent pas à elles. Enfin la fameuse « Loi d'Amour » ne nous semble pas une caractéristique de l'Occident, assertion qui apparaît plutôt, en notre temps, comme une sombre plaisanterie. Ceci nous met en mémoire la réflexion d'un oriental, après un voyage en Europe, qu'il estimait les Européens les plus illogiques gens du monde, prêchant une doctrine qu'ils ne mettaient pas en pratique.

Luc Benoist.

Three Muslim Sages, Avicenna - Suhrawardî - Ibn Arabi, par SEYYED HOSSEIN NASR (Harvard : University Press ; London: Oxford University Press, 1964, 185 pp.).

Le titre de ce livre a été soigneusement choisi. L'auteur aurait pu l'appeler « Trois Génies Musulmans », mais ceci, quoique tout-à-fait justifié, aurait été trop vague. Il n'aurait pas pu l'appeler « Trois Mystiques Musulmans » ou « Trois Saints Musulmans », parce qu'Avicenne pourrait difficilement être appelé un mystique et encore moins un saint (1). L'ouvrage n'aurait pas pu non plus être intitulé « Trois Philosophes Musulmans » parce qu'Ibn Arabî ne peut être appelé philosophe que dans le sens littéral du mot, c'est-à-dire : « Amant de la Sagesse ». Comme l'auteur le fait très justement ressortir, il n'est pas un philosophe au sens habituel du terme.

« La ressemblance entre les doctrines métaphysiques et gnostiques de cet ordre et la philosophie sont plus apparentes que réelles. Muhyi al-Din, à la différence d'un philosophe, n'essaye pas de faire entrer toute la « réalité » dans un système et de fournir un exposé systématique de ses différents domaines... Il écrit sous inspiration immédiate et directe, de telle sorte que ses écrits ne possèdent pas la cohérence que l'on attend des ouvrages ordinaires. Son but est... de donner une réelle *théorie*, ou vision de la réalité, dont l'atteinte (effective) dépendra de la pratique des méthodes appropriées de réalisation. Chez Ibn Arabî, comme chez d'autres maîtres de la sagesse traditionnelle, la doctrine et la méthode sont les deux jambes dont l'action doit être coordonnée, afin d'être capable de gravir la montagne de la spiritualité. »

Suhrawardî est le seul des trois qui puisse être appelé à la fois philosophe et mystique mais, en ce qui concerne cette dernière appellation, il est cependant un peu déconcertant de lire sa liste de quatre catégories entre lesquelles il répartit les chercheurs de connaissance :

1) Ceux qui commencent à ressentir la soif de la connaissance et se mettent alors en route pour la rechercher.

2) Ceux qui ont atteint une connaissance « formelle » et porté à la perfection la philosophie discursive mais sont étrangers à la gnose ; parmi ceux-ci Suhrawardî nomme al-Fârâbî et Avicenne.

3) Ceux qui n'ont pas du tout pris en considération des modes discursifs de connaissance, mais ont purifié leur âme jusqu'à ce que, comme Hallâj, Bistâmî et Tustarî, ils aient atteint l'intuition intellectuelle et l'illumination intérieure.

4) Ceux qui ont porté à la perfection la philosophie

(1) Nous employons ici le mot « mystique » dans son sens originel qui se réfère aux mystères véritables, sans tenir compte des abus tardifs.

discursive, aussi bien qu'atteint l'illumination intérieure ou gnose. Parmi ce groupe, il compte Pythagore, Platon et, dans le monde islamique, lui-même.

Quoique les mots « avoir porté à la perfection la philosophie discursive » veulent dire sans aucun doute beaucoup plus qu'il n'apparaît, il n'est pas facile de comprendre comment il est possible à un connaissant de prendre quoi que ce soit de cet ordre comme critère pour être placé dans une classe plus élevée que quelqu'un comme Hallâj, par exemple. On en garde le sentiment que l'auteur de l'étude aurait dû donner quelque explication. Comme nous apprécions la façon de voir de l'auteur en général, on aurait aimé la connaître sur ce point particulier également.

En outre, eu égard à son opinion très favorable au sujet d'Avicenne, il eut été intéressant de connaître son avis explicite (il le donne implicitement et en général) sur le jugement de Ghazâlî faisant table rase des philosophes, aussi bien que sur la réplique d'Averroès. Il mentionne les deux ouvrages en cause au passage (*Tahâfutu-l-Falâsifa* du premier et *Tahâfutu-t-tahâfut* du deuxième), mais ce débat classique est si intimement lié au thème central de son livre que des considérations plus détaillées auraient été nécessaires, ne serait-ce que dans une note.

Le livre a, dans un certain sens, deux thèmes, l'un dynamique et l'autre statique. Cela sert à maintenir une claire distinction entre la philosophie et la mystique, et pratiquement à guider le lecteur de l'une à l'autre.

Cela sert aussi à nous faire connaître une perspective qui combine les deux — c'est là que le mot « sage » prend sa place — et qui est quelque peu étrangère à l'Islam sunnite, non pas parce qu'elle pourrait être appelée non-orthodoxe, mais parce qu'elle a été développée hors des frontières de la communauté la plus importante de l'orthodoxie islamique.

« La Théosophie de l'Ecole de Suhrawardi s'intégra graduellement à la philosophie d'Avicenne d'une part et aux doctrines gnostiques d'Ibn Arabî et d'autre part — tout cela dans la matrice du Shi'isme, et servant en fait comme isthme entre la philosophie et la pure gnose. »

Le Génie des 3 Sages, chacun sur un plan différent, est éblouissant.

Tout d'abord nous sommes émerveillés par les dons extraordinaires d'Avicenne. Au chapitre suivant, le « climat » a quelque peu changé. Il nous est relaté un rêve dans lequel Suhrawardi vit l'auteur de la « Théologie d'Aristote » — qu'il pensait être Aristote lui-même, mais qui était en réalité Plotin — et lui demanda si les péripatéticiens comme el Fârâbî et Avicenne étaient les vrais philosophes de l'Islam. Aristote (Plotin) répondit : Ils n'en atteignent pas le millième degré. Bien plutôt, les Sufis Bisthami et Tustari sont les vrais philosophes. »

En d'autres termes : « Les vrais amants de la sagesse ne sont pas les philosophes mais les mystiques. »

Cependant, ce n'est pas avant le dernier chapitre, sur Ibn Arabî, que l'auteur nous amène sur le plan de la pure mystique.

En 40 pages concentrées, il nous donne une introduction magistrale à l'un des plus grands saints de l'Islam, et en passant, il dit bien des choses qui avaient grand besoin d'être dites et corrige beaucoup d'erreurs. Par-dessus tout, il ne nous permet pas d'oublier ce que presque tous les orientalistes occidentaux ont constamment négligé au sujet d'Ibn Arabî, c'est-à-dire que « comme d'autres grands saints et sages, sont plus grand « chef-d'œuvre » fut sa propre vie, une vie tout-à-fait inhabituelle, dans laquelle, prières, invocation, contemplation et visites à divers saints Sufi se combinaient à la vision théophanique du monde spirituel ».

Aussi bien dans ce chapitre que dans son ensemble, le livre de Seyyed Hossein Nasr est ce qu'une introduction doit être. Il est bien évident que le sujet est vaste, mais quoique la place soit nécessairement limitée, le livre ouvre quantité d'aperçus et de perspectives intéressantes.

Martin LINGS.

REVUES REÇUES

Nova et Vetera, XXXIX[e] Année, n° 4, octobre-décembre 1964.

Asiatische Studien, Etudes Asiatiques, 1-2, 1964.

Le Symbolisme, n° 368, janvier-février 1965.

Cahiers du Sud, n[os] 378-379, 380 (1964).

L'Ingénieur - Constructeur, n° 88, décembre 1964.

Le Lotus bleu, 70[e] Année, n° 1, janvier-février 1965.

Atlantis, 37[e] Année, n° 219, septembre-octobre 1963.

Le Bibliophile Nantais, n° 136, été 1964.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5[e]) — 2-1965

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

66[e] Année — Mars - Avril 1965 — N° 388

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

(suite) (*)

Un phénomène quelconque ne peut être vraiment compris qu'à travers toutes ses relations — « horizontales » et « verticales » — avec la Réalité totale. Cette vérité s'applique d'une manière particulière et en quelque sorte pratique aux phénomènes psychiques : le même « événement » psychique peut être simultanément la réponse à une impulsion sensorielle, la manifestation d'un désir, la conséquence d'une action antérieure, la trace de la forme typique et ancestrale de l'individu, l'expression de son génie et le reflet d'une réalité supra-individuelle. Il est légitime de considérer le phénomène psychique en question sous l'une ou l'autre de ces aspects, mais il serait par contre abusif de vouloir expliquer les mouvements et motifs de l'âme par un seul — ou quelques-uns — de ces aspects exclusivement. A cet égard, citons ces paroles d'un thérapeute conscient des limites de la psychologie contemporaine : « Il existe une ancienne maxime hindoue dont la vérité psychologique ne peut être mise en doute : Ce à quoi un homme pense, il le devient... Si durant des années on ne fait qu'évoquer presque tous les jours l'Hadès (10), en expliquant systématiquement tout ce qui est élevé en termes de ce qui est inférieur, ignorant en même temps tout ce qui dans l'histoire

(*) Voir *E.T.* de mai-juin, juillet-août, septembre-octobre 1964 et janvier-février 1965.

(10) Allusion à l'adage *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (« Si je ne puis courber l'Olympe, je remuerai l'Enfer »), que Freud mit en tête de son ouvrage *Traumdeutung* (Interprétation des Rêves).

culturelle de l'humanité (en dépit de ses lamentables erreurs et méfaits) a été regardé comme étant de valeur, on n'évitera guère le danger de perdre le discernement, de niveler l'imagination (une source de vie), et de rétrécir l'horizon mental » (11).

La conscience ordinaire n'éclaire qu'une portion restreinte de l'âme individuelle, et celle-ci ne représente qu'une partie minime du monde psychique. L'âme n'est cependant pas isolée du reste de ce monde, sa situation n'est pas celle d'un corps rigoureusement limité par son étendue et séparé des autres corps ; ce qui distingue l'âme de l'ensemble de l'immense monde subtil, ce sont uniquement ses tendances particulières, qui la définissent — pour employer une image simplifiée — comme telle direction spatiale définit le rayon de lumière qui la suit. Par ces mêmes tendances, l'âme est en communion avec toutes les possibilités cosmiques de tendances ou qualités analogues ; elle les assimile et s'assimile à elles. Pour cette raison, la science des tendances cosmiques — les *gunas* de la cosmologie hindoue — est fondamentale pour la connaissance de l'âme ; dans cet ordre d'idées, ce n'est pas le contexte extérieur d'un phénomène psychique, l'occasion accidentelle de sa manifestation, qui importe essentiellement, mais sa connexion avec *sattwa*, *rajas* ou *tamas*, — les tendances « ascendante », « expansive » et « descendante » — qui lui confère son rang dans la hiérarchie des valeurs intérieures.

Les motifs de l'âme n'étant perceptibles qu'à travers les formes qui les manifestent, c'est sur ces formes ou ces manifestations que le jugement psychologique se fondera ; or, la part des *gunas* dans une forme quelconque ne se mesure que d'une manière purement qualitative, donc moyennant des critères précis et décisifs, et nullement quantitatifs, qui font

(11) Hans Jacobs, dans *Sagesse orientale et Psychothérapie occidentale* (Paris 1964) — l'auteur de cet ouvrage est un ancien disciple de Jung, qui découvrit par la suite la doctrine et la méthode — infiniment plus vastes — du *sâdhana* hindou, ce qui lui permit de soumettre la psychothérapie occidentale à une juste critique.

totalement défaut à la psychologie toute profane de notre temps.

Il y a des « événements » psychiques dont les répercussions traversent « verticalement » tous les degrés du monde subtil, parce qu'ils touchent aux essences ; d'autres — ce sont les mouvements psychiques ordinaires — ne font qu'obéir au va-et-vient « horizontal » de la *psyché* ; enfin, il y a ceux qui viennent des abîmes infrahumains. Les premiers ne se laissent pas entièrement exprimer, ils comportent un mystère, et cependant, les formes qu'ils évoquent occasionnellement dans l'imagination sont claires et précises, comme celles qui caractérisent les vrais arts sacrés ; les derniers — les « inspirations » démoniaques — sont inintelligibles par leurs formes mêmes, ils « singent » le mystère par le caractère nébuleux, obscur et équivoque de leurs manifestations formelles, ce dont on trouverait facilement des exemples dans l'art de notre temps.

En étudiant les manifestations formelles de l'âme, il ne faut cependant pas oublier que l'organisme psycho-physique de l'homme peut comporter d'étranges césures ou discontinuité ; ainsi par exemple, chez cette catégorie quelque peu « anarchique » de contemplatifs que sont les « fous par Dieu », les états spirituels ne se manifestent guère normalement et harmonieusement et ne font point usage de la raison ; inversement, un état intrinsèquement pathologique, et comme tel dominé par des tendances infrahumaines et chaotiques, peut incidemment et par accident comporter des ouvertures sur des réalités supraterrestres ; c'est dire que l'âme humaine est d'une insondable complexité.

Dans son ensemble, le monde subtil est incomparablement plus vaste et plus varié que le monde corporel, ce que Dante exprime en faisant correspondre toute la hiérarchie des sphères planétaires au monde subtil et le seul milieu terrestre au monde corporel. La position souterraine des enfers, dans son système, indique simplement que les états dont il s'agit se situent en dessous de l'état humain normal ; en réalité, ils font également partie de l'état subtil, et c'est pour cette raison que certains cosmologues mé-

diévaux les placent symboliquement entre le ciel et la terre (12).

∴

L'expérience du monde subtil est subjective — excepté dans certaines sciences totalement ignorées des modernes — parce que la conscience, en s'identifiant aux formes subtiles, en subit les tendances, de même qu'une lumière est déviée par la forme d'une vague qu'elle traverse. Le monde subtil est fait de formes, c'est-à-dire qu'il comporte la diversité et le contraste ; mais ces formes n'ont pas, en elles-mêmes, et en dehors de leur projection dans l'imagination sensible (13), des contours spatiaux et définis comme les formes corporelles ; elles sont entièrement actives, ou plus exactement dynamiques, l'activité pure n'appartenant qu'aux « formes » essentielles ou archétypes, qui se situent dans le monde du pur Esprit. Or, l'*ego* ou l'âme individuelle est elle-même une des formes du monde subtil, et la conscience qui épouse cette forme est nécessairement dynamique et exclusive ; elle ne réalise d'autres formes subtiles que dans la mesure où elles deviennent des modalités de sa propre forme égoïque.

C'est ainsi que dans l'état de rêve, la conscience individuelle, tout en étant résorbée dans le monde subtil, n'en reste pas moins repliée sur elle-même ; toutes les formes qu'elle vit dans cet état, se présentent comme de simples prolongements du sujet individuel ; du moins paraissent-elles ainsi rétrospectivement, et pour autant qu'elles affleurent à l'état de veille. Car en soi, et malgré ce subjectivisme, la conscience du rêveur n'est évidemment pas imperméable aux influences provenant des « régions » les plus diverses du monde subtil, comme le prouvent entre autres choses les rêves prémonitoires ou télépathiques, dont beaucoup d'hommes ont fait l'expé-

(12) En Islam, on dit que le trône du diable se situe entre la terre et le ciel, ce qui indique également les tentations auxquelles s'exposent ceux qui suivent la « voie verticale ».

(13) Si certains maîtres ont comparé le monde subtil à l'imagination, c'est l'activité imaginative et non pas les images produites par l'imagination qu'ils ont eu en vue.

rience (14). En vérité, si l'imagerie du rêve est tissée de la « substance » même du sujet — « substance » qui n'est autre chose que l'actualisation progressive de sa propre forme psychique — elle n'en manifeste pas moins, incidemment et à des degrés divers, des réalités d'ordre cosmique.

Le contenu d'un rêve peut être envisagé sous bien des rapports différents : si l'on analyse la *materia* dont il est fait, on trouvera qu'elle est constituée par toutes sortes de souvenirs, et sous ce rapport, l'explication psychologique courante, qui fait du rêve l'expression de résidus subconscients, a largement raison ; il n'est cependant pas exclu qu'un rêve comporte aussi des « matières » qui ne proviennent nullement de l'expérience personnelle du rêveur et qui sont comme les traces d'une transfusion psychique d'un individu à un autre. Il y a également l'économie du rêve, et sous ce rapport nous pouvons citer la définition suivante de C.G. Jung, laquelle est exacte en dépit des thèses radicalement fausses de cet auteur : « Le rêve, dérivant de l'activité de l'inconscient, donne une représentation des contenus qui y sommeillent ; non pas de tous les contenus qui y figurent, mais seulement de certains d'entre eux qui, par voie d'association, s'actualisent, se cristallisent et se sélectionnent. en corrélation avec l'état momentané de la conscience » (15). Quant à l'herméneutique du rêve, elle échappe à la psychologie moderne, malgré ses efforts dans cette direction, car on ne saurait interpréter valablement les images reflétées par l'âme, sans savoir à quel niveau de réalité elles se rapportent.

Les images qu'on retient d'un rêve après le réveil, ne représentent généralement qu'une ombre de ce qu'étaient les formes psychiques vécues dans l'état de rêve même ; lors du passage à l'état de veille, il se produit une sorte de décantation, dont on peut d'ailleurs se rendre compte, quelque chose de la réalité inhérente au rêve s'évaporant plus ou moins vite. Il existe cependant une certaine catégorie de

(14) Aussi la psychologie empirique n'ose-t-elle plus nier ce phénomène.

(15) Cf. *L'Homme à la Découverte de son Ame*, p. 205.

rêves, bien connue dans l'onirocritie traditionnelle, dont le souvenir persiste avec une clarté incisive, et cela même si leur contenu profond paraît se dérober ; ces rêves, qui se produisent le plus souvent à l'aube, et qui aboutissent au réveil, s'accompagnent d'une irréfutable sensation d'objectivité ; autrement dit, ils comportent une certitude plus que mentale ; mais ce qui les caractérise avant tout et indépendamment de leur influence morale sur le rêveur, c'est la haute qualité de leurs formes, dégagées de tout résidu trouble ou chaotique. Ce sont les songes qui viennent de l'Ange, c'est-à-dire de l'Essence reliant l'âme aux états supraformels de l'être.

Puisqu'il y a des songes d'inspiration divine ou angélique, il doit exister leur contraire aussi, à savoir des rêves d'impulsion satanique, qui comportent des véritables caricatures de formes sacrées ; la sensation qui les accompagne ne sera pas faite de lucidité fraîche et sereine, mais d'obsession et de vertige ; c'est l'attraction qu'exercent les abîmes. Les influences infernales chevauchent parfois la vague d'une passion naturelle, qui leur ouvre la voie, pour ainsi dire ; elles se distinguent cependant du caractère élémentaire de la passion par leur tendance orgueilleuse et négatrice, accompagnée soit d'amertume, soit de tristesse. « Celui qui veut faire l'ange fera la bête », disait Pascal, et en effet, rien ne provoque les caricatures diaboliques, dans le rêve et ailleurs, autant que l'attitude inconsciemment prétentieuse de celui qui mêle Dieu à son « moi » très singularisé, — motif classique de bien des psychoses étudiées et exploitées par le psychologisme postfreudien (16).

(A suivre.)

Titus BURCKHARDT

(16) D'une manière générale, la psychologie contemporaine puise dans l'observation des cas pathologiques, et elle ne voit l'âme qu'à travers cette perspective clinique.

LE VOILE DU TEMPLE

(fin) (*)

Pour compléter le présent exposé, il est indispensable de discuter brièvement de la nature des Sacrements chrétiens ; le point de départ de cette discussion sera un article de René Guénon qui a paru dans cette revue en mars 1940 sous le titre « Sacrements et Rites initiatiques ». En passant, il serait bon de rappeler aux lecteurs que dans le christianisme oriental on ne parle pas des « Sept Sacrements », terme qui n'appartient qu'à l'Occident latin ; là-bas il est remplacé par les « Sept Mystères », expression qui en vertu de son sens étymologique de « silence » devrait en toute justice être réservée aux réalités d'un ordre ésotérique, bien que le commun usage partout ait beaucoup réduit sa portée.

Dans l'article précité, Guénon commence par remarquer le fait que beaucoup d'auteurs hindous modernes ont traduit le mot *samskara*, employé communément pour décrire les rites védiques, par « sacrement » ; il se demande donc si une telle assimilation est justifiée, mais il ne donne pas une réponse définitive à la question, bien qu'il parcoure un domaine considérable au cours de sa discussion. Voici une de ses conclusions qui semble plausible : si une relation définissable existe entre les deux termes que l'on compare, ce sont les sacrements chrétiens qui devraient être décrits comme un genre particulier de *samskara* et non vice-versa.

Si l'on prend cet avis comme point de départ, il

(*) Voir *E.T.* de juillet-août, septembre-octobre, novembre-décembre 1964.

vaut la peine de sonder plus profondément le sens du terme *samskara,* tel qu'on le trouve dans l'hindouisme et le bouddhisme, dans l'espoir que cela éclairera indirectement la nature des sacrements mêmes ; essayer de suivre les démarches de l'esprit de Guénon à ce propos serait en soi un stimulant pour une compréhension plus claire de la question dont il s'agit. Mais la première condition requise pour une telle étude est d'arriver à un sens exact pour le mot *samskara* — les références que l'on trouve dans des livres écrits par des Indiens ou des Européens sont loin d'être unanimes concernant la meilleure façon de rendre ce terme difficile dans un langage occidental. C'est pourquoi il nous a semblé sage de remonter une fois de plus à la source en consultant un Brahmane bien informé de l'Inde du Sud, qui est lui-même un lecteur assidu de René Guénon, de Frithjof Schuon et d'Ananda K. Coomaraswamy ; de son côté, il a consulté à ma requête d'autres autorités. Qui plus est, j'ai été en mesure de discuter le sujet avec Mlle I.B. Horner, éminente spécialiste du pâli, qui a été une proche collaboratrice de A.K. Coomaraswamy. Avec l'aide de ces amis, il a été possible de remonter au sens le plus fondamental du terme douteux — ou plutôt à deux sens, puisque *samskara,* à côté de son applicabilité rituelle, a une signification cosmique encore plus fondamentale, comme l'un des principaux facteurs déterminants de l'existence dans le *samsâra ;* dans le bouddhisme il tient le quatrième rang parmi les cinq *skandhas* ou « agrégations cosmiques » dont le jeu combiné produit les choses et les êtres.

Sémantiquement, l'équivalent européen le plus proche devrait être « confection », puisque les deux racines dont le mot *samskara* est composé impliquent respectivement l'idée d'« association » et celle de « faire » ; mais ce terme ne rendra guère l'idée de *samskara* dans notre langue. Après une longue discussion j'ai moi-même hasardé l'expression « conjonction *karmique* » comme une paraphrase admissible que Mlle Horner a acceptée en tant que communiquant le sens voulu sur un plan cosmique. Elle a insisté sur le fait que *samskara* implique toujours

une action effective ainsi qu'une conjonction inéluctable de causes : le résultat qui s'ensuit se produira *ex opere operato,* comme les Catholiques disent des sacrements ; ce fait n'est cependant pas suffisant par lui-même pour justifier ceux qui traduisent *samskara* dans son sens rituel par « sacrement » sans plus de façons. Il semblerait plutôt indiquer les rites d'une manière générale, supposition justifiée, par exemple, par l'inclusion dans cette catégorie d'actes de consécration comme le sacre d'un monarque : on pourrait même soutenir que *diksha* (initiation), bien qu'on puisse l'opposer à *samskara* dans un sens spécial, entre aussi nécessairement dans cette catégorie dans la mesure où elle indique un acte pour communiquer une influence spirituelle dont l'effet une fois produit laissera une marque indélébile dans l'âme de quiconque a été l'objet du rite. Bien naturellement un esprit hindou tendrait à accentuer le caractère spécial d'un rite initiatique et nous pouvons faire de même ; néanmoins il vaut la peine de se rappeler ce lien général entre chaque type connu d'action rituelle, aussi bien que le prototype cosmique auquel on a ainsi trouvé un parallèle dans le domaine de l'action humaine. Dans son article Guénon accorde une grande importance au fait que beaucoup de *samskaras* comme par exemple *upanayana* (investissement des Hindous des trois plus hautes castes, du fil sacré qui leur donne un accès formel à l'étude du *Veda*) ont le caractère d'un « rite d'agrégation » (c'est sa propre phrase) et sont obligatoires pour tous les membres de la collectivité traditionnelle dont il s'agit. Aux fins de notre présente discussion, ce sens plus spécial de *samskara* sera celui auquel nous nous référerons, puisque sa signification la plus élémentaire qui recouvre toute activité rituelle sans distinction a peu à nous offrir quand il s'agit de mettre en relief la nature de rites particuliers appartenant à une différente tradition.

Prenons maintenant dans l'ordre les sept sacrements et voyons dans quelle mesure ils se conforment ou non à la conception qu'a Guénon du *samskara,* ou autrement au *diksha,* initiation au sens strict du mot. En faisant ces comparaisons, cependant, rap-

pelons-nous que bien que les analogies entre les traditions soient souvent frappantes et qu'à leur manière elles s'éclairent mutuellement, elles peuvent rarement être poussées jusqu'au point de devenir des identifications absolues ; cela est particulièrement vrai dans le domaine des formes rituelles : bien que les chevauchements dans ce domaine aient beaucoup à nous apprendre, il est vrai aussi de dire que les oppositions formelles consécutives à la différentiation de la Révélation, elle-même unique, seront ici probablement plus grandes et non moins grandes que dans le domaine des principes, car telle est la nature de la forme.

Deux des sacrements chrétiens, le Baptême et la Confirmation (appelée « Chrêmation » dans le rite oriental) peuvent être groupés sans inconvénient dans ce contexte (17), ne serait-ce que pour la raison qu'ils sont ceux qui montrent le plus clairement le caractère de rites initiatiques. Dans le Baptême il faut noter deux aspects, dont l'un est essentiel, l'autre accessoire. La fin essentielle du Baptême est de rendre à l'homme « déchu » la virtualité de « l'homme véritable » ou d'Adam dans son état encore édénique. Cette finalité ne peut guère être regardée comme un intérêt purement exotérique, bien qu'elle soit traitée ainsi en pratique et bien qu'elle semble, à première vue, ne pas regarder au-delà de la plénitude de la possibilité individuelle représentée par l'état d'innocence adamique qui du reste correspond à la nature humaine du Christ, le second Adam. L'aspect accessoire du Baptême, qui pourrait être aussi appelé son aspect « d'agrégation », est l'effet qu'il a de faire d'un homme un membre de la communauté chrétienne, ce qui est une fin manifestement exotérique quand on la considère en l'isolant de la possibilité plus haute qui l'accompagne.

D'autre part, bien que la Chrêmation, grâce de la Pentecôte, comporte la fin générale de confirmer un

(17) Dans le rite oriental les deux sacrements sont donnés ensemble par le prêtre, l'un après l'autre ; il est particulier au rite latin que la Confirmation soit repoussée jusqu'à un âge plus avancé et qu'elle soit conférée par un évêque. Evidemment, il n'y a pas d'implication doctinale dans cette différence.

homme dans toutes les fonctions qui appartiennent à la vie chrétienne (les questions de vocation spéciale mises à part), elle est tournée d'une manière plus immédiatement évidente dans la direction des buts supra-individuels : le don du Saint-Esprit ne pourrait pas en principe avoir en vue simplement une réalisation individuelle, même s'il est traité superficiellement dans la plupart des cas, comme un moyen d'augmenter la piété et rien de plus. Si on peut dire de la Chrêmation qu'elle « amplifie » la grâce déjà reçue au Baptême, il serait encore plus vrai de dire qu'elle transpose cette grâce dans le sens d'« exaltation » : en d'autres termes sa finalité normale, en dépit de la courte vue exotérique, ne peut être que l'état d'« homme transcendant » ou de « déification », pour lui donner son étiquette chrétienne. Ainsi les deux natures du Christ sont recouvertes, en intention, par les deux Sacrements conjointement ; l'Eucharistie est là pour rendre opérant ce double accomplissement.

A ce point il est bon de répondre à une objection possible si l'on prend en considération le fait que le Baptême a depuis longtemps été accordé à tous sans distinction et même imposé dans la première enfance qu'on le veuille ou non : on peut se demander si cela n'est pas contraire *per se* au principe initiatique ; la même objection s'appliquerait à la Chrêmation. Comme Guénon l'a justement dit, on ne peut pas obliger un homme à suivre un chemin initiatique.

Nous pensons cependant en avoir déjà assez dit pour montrer pourquoi cette objection ne s'applique pas au cas présent, à cause du caractère bivalent qui s'attache par définition à tous les éléments essentiels dans la tradition chrétienne, depuis l'origine. Une personne baptisée peut ne pas se rendre compte du fait que le rite dont elle a été l'objet avait plus qu'une signification d'agrégation ; l'enseignement qu'elle reçoit au sujet du pouvoir qu'a le Baptême de neutraliser le « péché originel » peut ne signifier pour elle guère plus qu'un bénéfice quasi-moral : dans ce cas — et c'est le cas de la majorité — sa participation aux fruits du Baptême restera nécessairement exotérique et largement passive. Cependant que la conscience des possibilités plus grandes com-

prises également dans le sacrement qu'elle a reçu commence à lui apparaître et cette personne sera à partir de ce moment en mesure d'envisager rétrospectivement son Baptême et sa Confirmation comme ayant ouvert la porte à une réalisation qui dépasse de beaucoup le domaine exotérique. Personne ne l'aura forcée à le faire ; on ne peut non plus présumer combien d'autres en feront autant ou non, si bien qu'on n'aura négligé en aucune manière essentielle la règle formulée par Guénon, citée ci-dessus, et qu'on n'aura pas ignoré non plus la condition d'aptitude intellectuelle requise pour un tel chemin. La restauration de l'intellectualité chrétienne dont Guénon parle si souvent pourrait être en fait effectuée de cette manière, qui est la seule normale à notre avis.

Trois des sacrements qui restent, le Mariage, l'Ordination et l'Onction ne nous retiendront pas longtemps. Le premier est évidemment un *samskara* selon la lettre de la loi, l'idéal chrétien et l'idéal hindou du mariage étant pratiquement le même. L'ordination dans la « caste sacerdotale » (pour utiliser une comparaison hindoue) pourrait aussi être traitée comme un *samskara ;* il peut être utile cependant de rappeler à ce propos que A.K. Coomaraswamy considérait l'ordination d'un *bhikku,* dans le bouddhisme, comme *diksha,* à la fois pour des raisons « techniques » et, pourrait-on ajouter, en raison de la finalité purement contemplative de l'ordre monastique institué par le Bouddha : si ceci marque une différence essentielle entre le sacerdoce chrétien et le *Sangha* bouddhiste, l'idéal monastique dont le dernier donne un exemple et celui de l'Eglise orthodoxe orientale ont beaucoup en commun. Quant à l'Onction, que l'Eglise latine qualifie d'« extrême », elle semble d'une nature assez difficile à définir puisqu'elle n'a pas de portée collective clairement marquée qui puisse la tourner en rite d'agrégation et qu'elle ne correspond à aucune fin initiatique apparente. Considérant qu'elle a été établie comme instrument de Guérison Divine, on peut la placer dans une classe à part ; dans le Christianisme oriental non seulement les malades mais aussi tous les fidèles

peuvent (sans y être obligés) participer à ce sacrement. Ceci se produit une fois par an, le mercredi de la Semaine Sainte, où tous ceux qui le désirent viennent recevoir ce médicament pour leur âme.

Nous voici arrivés aux deux derniers sacrements, la Pénitence ou Confession, et l'Eucharistie ; ils sont souvent associés en pratique, comme le Baptême et la Chrêmation. La description qui semble convenir le mieux au sacrement de Pénitence est de l'appeler un rite de purification psychique, au plus haut sens du mot, et c'est sans doute ainsi qu'un Hindou le classerait. L'Eucharistie d'autre part compterait comme rite sacrificatoire (*yajna*), ce qu'elle est en premier lieu, mais elle est aussi beaucoup d'autres choses — tout aspect de la spiritualité chrétienne trouve ici son foyer, si bien que l'Eucharistie peut être justement appelée « le Mystère axial », celui qui synthétise tout ce qu'ont à offrir les autres mystères. Il est sûrement évident qu'elle n'est pas « un rite exotérique » (de quelque manière que l'ignorance humaine la traite à l'occasion) — pourrait-on concevoir quelque chose de plus « intérieur » que le Corps et le Sang de l'*Avatâra ?* Y participer est, pour un Chrétien, ce que les Tibétains décrivent comme *lamai nendjor* (écrit *bla-mai rnal-byor*) = « union (*yoga*) avec le *guru* », sens que transmet aussi le mot « Communion ».

Les deux éléments, le pain et le vin, qui figurent dans le rite correspondent, comme la plupart des lecteurs de cette revue s'en rendent compte, aux deux grandes « dimensions » de la vie spirituelle, « l'extérieur » et « l'intérieur » (18), et donc aussi aux Deux Natures du Christ, humaine et Divine : l'Eucharistie a été instituée avant tout pour effectuer leur réalisation. Quand le pain est rompu le Sacrifice est accompli. Quand les éléments sont mêlés dans le calice,

(18) Les deux noms de Dieu qui correspondent dans l'Islam à ces dimensions sont *az-Zahir* et *al-Bâtin*. La tradition patristique orientale, se référant à la nature divino-humaine du Christ, établit un rapport, d'un côté, entre le pain et les principes (*logoi*) du monde corporel et, de l'autre, entre le vin et les principes du monde intelligible ; ce qui ne rend que plus explicites les correspondances symboliques dont il s'agit.

extérieur et intérieur fusionnent en un seul débordement de la Compassion Divine — fondus mais non confondus, pour citer le mot suggestif de Maître Eckhardt : le message symbolique est exactement le même que celui du Voile du Temple et son déchirement, que reproduit ici le mélange des éléments consacrés. C'est pourquoi l'Eucharistie est nourriture et boisson pour le salut en prenant ce mot non seulement dans le sens restreint usuel mais aussi dans ce sens absolu que toutes les traditions authentiques donnent au mot quel qu'il soit qu'elles emploient pour indiquer le but ultime du voyage spirituel de l'homme (19).

***

Ceci complète la récapitulation que nous avons tentée des témoignages concernant « l'initiation chrétienne » à l'intérieur de cette structure « éso-exotérique » qui se manifeste caractéristiquement dans la forme chrétienne de tradition. Les ambiguités qui se sont révélées au cours de l'histoire chrétienne remontent dans une large mesure à cette ambivalence de structure ; on ne doit pas cependant prendre ce fait dans un sens simplement négatif, puisqu'il traduit aussi, par cet « éclatement de toutes limites » que sont les mystères, une valeur positive que la descente du Christ dans le monde a indiquée dès l'origine. D'autre part ses effets négatifs sont assez apparents dans l'extrême extériorisation qui s'est produite plus tard ; car si le Saint des Saints a débordé dans la partie extérieure du temple quand le rideau s'est déchiré, l'inverse est également vrai, on ne peut avoir l'un sans l'autre.

Il ne serait guère possible de considérer cette question particulière dans le cadre des « Etudes Traditionnelles » sans faire référence au moins en passant au fait que nos principales conclusions, comme beaucoup l'auront remarqué, diffèrent des vues que René Guénon a exprimées sur l'initiation chrétienne à plusieurs reprises et plus spécialement dans les articles qu'il a écrits sur ce sujet vers la fin de sa vie. Pour essayer d'expliquer le désaccord qui s'est produit dans ce domaine, alors qu'il y a eu accord dans tant d'autres, nous hasarderons l'opinion que deux facteurs étroitement rattachés l'un à l'autre ont agi défavorablement en ce cas : c'est-à-dire un cloisonnement trop systématique dans la présentation guénonienne des deux catégories principales en lesquelles se divise naturellement toute spiritualité, à savoir les domaines exotérique et ésotérique, ainsi qu'une conception trop fixe des formes que peut revêtir l'influence initiatique. Presque toutes les difficultés concernant les points de détail, la terminologie (20) etc., dérivent de ces deux causes. En particulier ce sont elles qui expliquent le fait que René Guénon n'a jamais pu se débarrasser de la conviction que, cachée quelque part dans le monde chrétien passé ou présent, une forme spécifique d'initiation conforme au modèle qu'il en était venu à considérer comme universellement applicable serait découverte fonctionnant en plus des Sacrements. A notre manière (mais sans prétendre à une priorité qui appartient à d'autres) nous avons essayé de montrer pourquoi cette solution du problème initiatique ne doit pas, et en vérité ne pourrait pas convenir au cas chrétien ; c'est au lecteur de juger si nous avons ou non prouvé notre point. En tout cas nous espérons que personne n'interprétera à contre-sens nos motifs pour écrire cet article ; loin de nous le désir de décrier un homme qui, à une époque où l'ombre s'amassait, est apparu comme une grande lumière intellectuelle. Nous souhaitons cependant voir une figure révérée être acquittée de ce genre d'attribution sans discernement qui fournit une cible commode au critique hostile.

(19) Le fait que le calice ait été enlevé aux laïques dans l'Eglise latine au Moyen-Age, bien qu'il ne détruise pas le Sacrement au sens technique (chaque élément consacré impliquant l'autre comme pour les deux Natures du Christ), paraît dans un sens symbolique restreindre à « l'extérieur » la finalité spirituelle de l'homme : cela préfigure l'exotérisation générale qui a eu lieu en pratique. Nous ne sommes pas les premiers à avoir fait remarquer cette analogie.

(20) La tentative de restreindre des mots communs tels que « religion » et « salut » à une signification « technique » légèrement tendancieuse en est un exemple.

A ceux qui seraient encore disposés à soutenir que René Guénon n'aurait pas pu être mal informé sur une question de cet ordre, on peut seulement répondre en faisant remarquer qu'il avait déjà lui-même réfuté une telle prétention par son empressement à modifier, sur l'instance d'autrui, des opinions qu'il avait fermement soutenues dans le passé, à savoir celles qui concernent l'hétérodoxie présupposée du bouddhisme : les implications d'un changement de position touchant une question de cet ordre d'importance, qui affecte la validité d'une des principales traditions de l'humanité, sont trop évidentes pour qu'on ait à insister là-dessus ; ce qui est arrivé une fois pouvait se produire dans d'autres circonstances aussi. En disant cela, on ne porte pas atteinte au souvenir d'autres accomplissements tout à fait indiscutables dans la sphère des principes métaphysiques et dans bien d'autres domaines ; tandis qu'en le niant de parti pris, on risque précisément de compromettre ces accomplissements mêmes en les liant à une thèse particulière qu'il est impossible de soutenir à la lumière de l'évidence.

Le message final de cet article s'adresse à l'aspirant chrétien qui, même quand il est fortifié par l'assurance que sa tradition (en dépit de la stupidité humaine) a conservé la virtualité de sa vie intérieure, ne trouvera pas ses propres problèmes spirituels résolus en un seul jour — loin de là. Dans les conditions d'aujourd'hui, la voie chrétienne est hérissée de difficultés pour ceux qui ne se contentent pas d'accepter simplement ce que leur offre une participation exotérique ; une de ces plus grandes difficultés est l'absence apparemment totale d'instruction spirituelle qualifiée, c'est-à-dire capable d'atteler les ressources, quelles qu'elles soient, fournies par la tradition, au service d'une méthode initiatique. Dans un tableau monotonement général d'indigence spirituelle, l'Hésychasme marque la seule exception notable, mais cette source pourrait aussi un jour se tarir (à Dieu ne plaise !) comme résultat de la désaffection croissante à l'égard de l'idéal contemplatif qui a accompagné le développement du sécularisme

moderne jusque dans les pays orthodoxes, spécialement chez les jeunes (21).

Dans l'Occident catholique, en dépit de la relative popularité des institutions monastiques, la situation n'est pas moins difficile, puisque ce qui passe de nos jours pour une « vie contemplative » ne mériterait guère cette épithète du point de vue d'un ordinaire *Lama* tibétain ou *Sannyasin* hindou. Nous ne disons pas cela pour décourager l'aspirant qui a à cœur de transformer en une réalité sa virtualité chrétienne — c'est le contraire assurément que nous avons en vue — mais nous le disons parce que, une fois qu'un homme est engagé en intention dans la Guerre Invisible, le *jihad* sous toute forme, c'est un danger pour lui de sous-estimer l'importance des forces opposées. Il nous faut jauger avec exactitude, mais sans effroi, une situation qui constitue un défi pour tout homme spirituellement engagé. C'est une condition préalable à toute victoire spirituelle.

Sans se risquer à proposer une solution habile de cette question qui pour les Chrétiens reste non résolue, on peut au moins mentionner le fait (en mettant à part l'Hésychasme et sans tenir compte de développements encore imprévisibles à l'intérieur de la tradition occidentale même) que la possibilité pour un adhérent d'une forme traditionnelle d'avoir recours à un *guru* appartenant à une autre forme, existe

(21) Le huit centième anniversaire de la fondation de la communauté athonite devait être marqué, avons-nous lu, par la construction d'une route ouverte aux voitures jusqu'à la péninsule afin de la rendre plus accessible aux visiteurs désirant assister à la célébration ; c'est ce refrain bien connu qui a accompagné la première invasion importante au cœur de la grande forteresse monastique que les Turcs musulmans à l'époque de leur domination n'ont jamais manqué de respecter. Partout en Asie, la construction de routes qui ouvrent à tout venant la voie pour des visites faites en hâte et à la légère, a privé des places de pèlerinage de leur traditionnelle raison d'être ; l'argument de la facilité est partout le même - *facilis descensus Averni !* Si seulement les Chrétiens connaissaient leur propre intérêt, le monde chrétien dans sa totalité se dresserait pour défendre l'inviolabilité d'Athos. Selon une information plus récente, les autorités de la Sainte Montagne, alarmées par l'invasion croissante de touristes que la possibilité de vacances presque gratuites attire dans ces lieux, ont prié le gouvernement grec de limiter la répartition des permis de séjour : précaution nécessaire, dira-t-on, mais alors que devient la liberté séculaire du pèlerinage ?

partout comme une rare exception et dans le monde indien comme une exception moins rare : on ne peut aller plus loin, puisque c'est un sujet qui touche la relation Maître-disciple à son point le plus délicat et en tout cas c'est une question qui n'est susceptible de se poser que dans des circonstances très particulières.

Aussi étrange que cela puisse paraître, un Chrétien jouit, à ce point de vue, d'un certain avantage, puisqu'il est en mesure de mettre à profit, sans plus de façons, une occasion exceptionnelle de la sorte mentionnée ci-dessus, ou n'importe quelle autre, sans avoir à se munir de « supports » spirituels en plus de ceux qu'il possède déjà en droit (22). Si d'une part il est aux prises avec nombre de difficultés spéciales, d'autre part il peut réclamer pour lui-même avec confiance ce fruit inattendu qu'a fait mûrir le déchirement originel du Voile du Temple, paradoxe étrange à sa façon — mais la vie spirituelle est pleine d'événements paradoxaux, il n'y a là rien qui doive réellement nous surprendre.

Marco PALLIS.

---

(22) M. Frithjof Schuon fait remarquer le même point, sous une forme légèrement différente, dans son article « *Mystères Christiques* » que l'on peut trouver dans le numéro de juillet-août 1948 d'*Etudes Traditionnelles*; la référence est à une note de la page 193.

LE TRAITÉ DE LA FLEUR D'OR DU SUPRÊME UN
(T'ai-yi kin-houa tsong tche)

ENSEIGNEMENT DU MAITRE LIOU-TSOU, ACCOMPAGNÉ D'UN COMMENTAIRE TRADITIONNEL ANONYME

(*suite*) (*)

II

De l'Esprit primordial et de l'esprit conscient

Le Maître Liu-tsou dit :

Au regard du Ciel et de la Terre, l'homme est un éphémère. Au regard du Tao, *le Ciel et la Terre sont une bulle d'air et une ombre* (1). *L'Esprit primordial, vrai* Sing, *transcende seul le temps et l'espace.*

La force séminale est périssable comme le Ciel et la Terre ; l'Esprit primordial est au-delà des dualités. Le Ciel et la Terre en tirent l'existence. Les disciples saisissant l'Esprit primordial, ils harmonisent le yang *et le* yin, *ils ne séjournent plus dans les trois mondes. Mais seul en est capable qui a contemplé le* Sing *dans son aspect primordial.*

Quand l'homme se libère de la mère, l'Esprit primordial est dans l'espace d'un pouce, l'esprit conscient est au-dessous, dans le cœur (sin) (2). *Ce cœur charnel inférieur est une grosse pêche, les ailes des poumons le couvrent, le foie le supporte, les entrailles le servent* (3). *Ce cœur dépend du monde extérieur.*

(*) Voir *E.T.* de janvier-février 1965.

(1) Cf. Joubert : « Le monde est une goutte d'air ».

(2) Aussi pensons-nous éviter désormais toute équivoque en traduisant plus simplement par : l'Esprit et le mental.

(3) Comme la manifestation est « couverte par le Ciel » et « supportée par la Terre ».

Un seul jour sans manger, il se sent au plus mal. L'effrayant le fait battre, le fâcheux l'arrête, la mort l'attriste, la beauté l'éblouit. Mais le cœur céleste, dans la tête, quand s'émeut-il, si peu que ce soit ? Le cœur céleste ne peut-il bouger ? demandes-tu. Je réponds : comment la pensée vraie, dans l'espace d'un pouce, pourrait-elle bouger ? Qu'elle se meuve n'est pas bon. Elle bouge lorsque meurt l'homme vulgaire, mais ce n'est pas bon (1). *Le mieux, c'est quand la Lumière s'étant condensée en un corps subtil, elle pénètre de sa force vitale l'instinct et le mouvement. Mais c'est un secret non révélé depuis des millénaires.*

Le cœur inférieur se meut comme un puissant général méprisant la faiblesse du Souverain céleste, et qui a saisi la conduite de l'Etat. Réussit-on à fortifier et à défendre le Château primordial (1 *b*), *c'est un Souverain puissant et sage établi sur le trône. Les deux yeux font tourner la Lumière : ainsi les deux Ministres de la Droite et de la Gauche assistant le Souverain. Lorsqu'au Centre le pouvoir est en ordre* (2), *comparaissent les héros rebelles, la lance renversée, pour recevoir ses injonctions.*

La voie du Kin-tan *comporte un Art suprême, lequel est triple : Eau séminale, Feu de l'Esprit, Terre des pensées. Qu'est l'Eau séminale ? La force une, véritable, du Ciel antérieur. Le Feu de l'Esprit, c'est la Lumière. La terre des pensées : le cœur céleste de la demeure du milieu. Le Feu de l'esprit est principe actif, la Terre des pensées, substance, l'Eau séminale, base* (3). *Les hommes ordinaires produisent le corps par la pensée* (4). *Le corps n'est pas seulement ce*

(1) C'est en effet, chez l'homme qui n'a pas réussi à « garder l'Un », la dissociation du *houen* et du *p'o*, l'un s'élevant vers le ciel, l'autre se dirigeant vers la terre.

(1 bis) « Qui me mènera à la ville forte ? » (Psaume 60). *Cf.* le « Château-fort de l'âme » de Maître Eckhart, ou encore le « Château le plus intérieur de l'âme » de Theolepte de Philadelphie (*Petite Philocalie*). Plus près de nous, Victor Segalen : « Le château d'eau, le château fort, le château de l'Ame exaltée... » (*Tibet*).

(2) Ce qui peut s'entendre de la fonction traditionnelle de l'Empereur dans le *Ming-t'ang*.

(3) C'est le ternaire alchimique.

(4) En fait, semble-t-il, par le *p'o*, principe à la fois du mental et de l'individualité corporelle, et non, selon le point

corps de sept pieds. Dans le corps est le p'o (1). Le p'o *est lié à la conscience comme à sa production. La conscience existe par le* p'o. *Le* p'o *est* yin, *substance de la conscience. La conscience n'étant pas interrompue, elle produit continûment, de génération en génération ; changements de forme et changements de substance du* p'o *sont incessants.*

En outre, il y a le houen, *où se cache l'esprit. Le* houen *est le jour dans les yeux, la nuit dans le foie. Habite-t-il les yeux, il voit ; habite-t-il le foie, il rêve. Les rêves sont voyages de l'esprit dans les neuf cieux et les neuf terres. Qui, au réveil, est sombre et absorbé, attaché à la forme du corps, est captif du* p'o. *Par la révolution de la Lumière est opérée la concentration du* houen, *donc la préservation de l'esprit ; ainsi est soumis le* p'o, *annihilée la conscience. La méthode des Anciens pour échapper au monde était de fondre les scories de l'obscur pour retourner au pur* k'ien. *Rien d'autre qu'un amenuisement du* p'o, *que la réalisation plénière du* houen. *Merveilleux moyen : la révolution de la Lumière obtient la réduction de l'obscur, la soumission du* p'o. *Le travail ne visant pas au retour de* k'ien, *mais se bornant à l'art de la révolution de la Lumière, la Lumière est* k'ien. *Par sa révolution, on retourne à* k'ien. *Applique-t-on cette méthode, l'Eau séminale devient spontanément abondante* (2), *le Feu de l'esprit s'allume, la Terre des pensées se solidifie et cristallise. Ainsi le Fruit sacré peut arriver à terme. Le scarabée roule sa boule* (3), *dans la boule naît la vie, fruit de son effort indivis de concentration. Un embryon peut se former dans le fumier et quitter son enveloppe : la demeure du cœur céleste, si nous y concentrons l'esprit, ne pourrait-elle aussi produire un corps ? L'Etre unique, actif et véritable, quand il descend dans la demeure de* k'ien, *se partage en* houen *et* p'o. *Le* houen *est dans le cœur céleste.*

de vue bouddhique, comme résultat d'une activité mentale purement conventionnelle.

(1) Selon les conceptions courantes, il existerait en fait trois *houen* et sept *p'o*.

(2) Son abondance est en effet le secret de la vitalité et celui de la réussite de l'endogénèse. Sa raréfaction entraîne la maladie et la mort.

(3) Symbole dans l'Egypte ancienne de l'Œuf du Monde.

Il est yang, *il est la force du léger et du pur. C'est ce que nous avons reçu du grand Vide, identique au* Tao. *Le* p'o *est* yin. *Il est la force du lourd et du trouble, il est lié au cœur charnel. Le* houen *aime la vie. Le* p'o *aspire à la mort. Plaisirs sensibles, mouvements de colère sont effets du* p'o ; *celui-ci est le mental qui, après la mort, se nourrit de sang, durant la vie est en détresse. L'obscur retourne à l'obscur, les choses s'attirent selon leur espèce* (1). *Mais le disciple sait distiller l'obscur* p'o *jusqu'à ce qu'il se transforme en pur* yang.

Ce chapitre décrit le rôle que jouent l'Esprit et le mental dans la formation du corps. Le Maître dit : la vie de l'homme est comme celle d'un éphémère ; le véritable *Sing* de l'Esprit échappe seul à la révolution du Ciel et de la Terre et au destin des éons. Le véritable *Sing* émane du *Wou-ki*, reçoit la force primordiale du *T'ai-ki*, par quoi il absorbe le véritable *Sing* du Ciel et de la Terre et devient mental. Il reçoit le *Sing* du père et de la mère en tant qu'Esprit. Cet Esprit est sans conscience et sans connaissance (2) mais sait régler les incidents de la formation du corps. Le mental est actif et manifeste, capable de s'adapter sans cesse. Il est le maître du cœur. Séjournant dans le corps, il est *houen*, séparé du corps, il est *chen* (esprit). Quand le corps vient à l'existence, l'Esprit n'a produit aucun embryon où s'incorporer. Il se cristallise dans l'Un libre, non polarisé.

Au moment de la naissance, le mental aspire le *k'i* et devient la demeure de ce qui est né. Il habite le cœur. Alors, le cœur est le maître ; l'Esprit perd sa place, le mental prend le pouvoir.

L'Esprit aime le repos, le mental aime le mouvement. Dans ses mouvements, il est lié aux sentiments et aux désirs. Jour et nuit, il

(1) L'obscur *p'o* retourne à la terre (*yin*) où il devient *kouei* (démon).

(2) C'est-à-dire qu'il est indépendant des modalités humaines de la conscience et du savoir.

consomme la semence primordiale, jusqu'à épuisement de la force de l'Esprit. Le mental quitte alors l'enveloppe et s'en va.

Quand vient la mort, la force spirituelle de l'homme de bien est pure et claire. Il sort par les ouvertures du haut, la bouche et le nez. Le *k'i* léger et pur s'élève et plane dans le ciel ; il devient le quintuple génie d'ombre, l'esprit de l'ombre.

Que l'esprit ait été utilisé par le mental, la vie étant avidité, folie, convoitise, concupiscence, déréglements de toutes sortes, la force spirituelle est au moment de la mort trouble et confuse ; le mental sort par l'ouverture du bas, la porte du ventre, en même temps que le *k'i*. La force spirituelle étant trouble et impure, elle cristallise en bas, descend aux enfers et devient un *kouei* (démon). L'Esprit perd ainsi sa nature, pouvoir et sagesse du véritable *Sing* sont diminués. C'est en ce sens que le Maître dit : s'il se meut, ce n'est pas bon.

Veut-on préserver l'Esprit, il faut d'abord soumettre le mental. La voie de sa soumission passe par la révolution de la Lumière. Quand on travaille à la révolution de la Lumière, il faut oublier le corps et le cœur. Le cœur doit mourir et l'Esprit vivre (1). L'Esprit vit-il, le *k'i* se met à tourner, merveilleusement. C'est ce que le Maître appelle le meilleur de tout. Il faut ensuite faire plonger l'Esprit dans le ventre. La force entre alors en contact avec l'Esprit, l'Esprit s'unit à la force et cristallise. C'est la méthode de « mettre la main ».

Avec le temps, dans la demeure de la vie, l'Esprit se transforme en force véritable. Appliquer alors la méthode de la rotation de la « roue du moulin » pour la distiller, afin qu'elle devienne *Kin-tan*. C'est la méthode du « travail concentré ».

Quand la perle du *Kin-tan* est achevée, l'Em-

(1) Cf. Grégoire le Sinaïte : « Sanctuaire véritable, avant même la condition future, le cœur sans pensées mû par l'Esprit. »

bryon sacré peut se former ; l'effort se porte alors vers le réchauffement et la nourriture de l'Embryon spirituel. C'est la méthode de l'« achèvement ».

Quand le corps de l'enfant est formé, le travail doit porter sur la naissance de l'Embryon et son retour au Vide. C'est la méthode de « lâcher la main ».
Ce n'est point là discours vide, mais succession des opérations du *Tao* selon la méthode vraie, venue jusqu'à nous des temps immémoriaux, qui conduit à l'état de Génie immortel, de Saint éternellement vivant.

Quand le travail est allé aussi loin, tout le *yin* est consumé, le corps est né comme pur *yang*. Quand le mental s'est transformé en Esprit, on peut seulement dire qu'il a atteint l'éternelle impermanence, qu'il a échappé au tourbillon, qu'il est parvenu à l'état de sextuple Génie d'Or (1).

Si l'on n'emploie pas cette méthode de perfectionnement, comment échapper à la voie de la renaissance et de la mort ?

(1) L'état de Génie « quintuple », note Wilhelm, est celui qui se limite au domaine des cinq sens, le sixième étant le domaine spirituel. De fait, les perceptions sensibles se comptent par cinq (cinq couleurs, cinq saveurs, cinq odeurs, cinq sons). 5 est nombre de la Terre, 6 nombre du Ciel (les influences célestes sont six) ; cinq correspond à l'homme terrestre, six à l'Homme céleste.

III

Révolution de la Lumière et garde du Centre

Le Maître Liu-tsou dit :

Quand la formule « Révolution de la Lumière » a-t-elle été révélée ? Elle l'a été par l'Homme Véritable du Commencement de la Forme (1). Fait-on tourner la Lumière, toutes les énergies du Ciel et de la Terre, du yang *et du* yin *cristallisent. C'est ce qu'on appelle pensée séminale, ou purification de la force, ou purification de la conception. Commence-t-on à user de ce moyen merveilleux, un peu de Non-Etre est au cœur de l'Etre. Avec le temps, le travail s'est achevé, un corps s'est formé hors du corps : l'Etre est au centre du Non-Etre. Après un travail concentré de cent jours, la Lumière devient pure ; puis seulement elle devient le feu de l'Esprit. Au bout de cent jours naît spontanément au cœur de la Lumière un point du pur* yang*. Soudainement se forme alors la perle séminale. C'est comme quand l'homme et la femme s'unissent et qu'a lieu la conception. Il faut être tout à fait calme pour l'attendre. La révolution de la Lumière est la période du Feu.*

Lors de la naissance primordiale, la Clarté du yang *est la chose décisive (2). Dans le monde, c'est le soleil, dans l'homme, c'est l'œil. Le rayonnement, la dispersion de la conscience spirituelle résultent de l'échappement de cette force au-dehors. Ainsi l'Esprit de la Fleur d'Or repose-t-il entièrement sur la méthode rétrograde.*

Le cœur de l'homme est placé sous le signe du Feu. La flamme du feu jaillit vers le haut.

(1) *Sing-che tchen-jen.* Il s'agirait de Yin-hi, le « Gardien de la Passe », (cf. *Introduction*).
(2) *Yang-kouang*, ou *Yang-ming* désigne aussi, dans certains textes taoïstes anciens, une étoile de la Grande Ourse utilisée comme support de méditation (Cf. Maspéro, *op. cit.*).

Quand les yeux contemplent le monde, c'est la vue dirigée au-dehors. Quand les yeux sont fermés, le regard retourné, dirigé vers la Chambre de l'Ancêtre, c'est la méthode rétrograde. La force des reins est sous le signe de l'Eau. Quand les instincts s'éveillent, c'est l'écoulement vers le bas, dirigé au-dehors, c'est la procréation des enfants. Qu'au moment de l'éjaculation on ne la laisse pas s'écouler, qu'on la ramène par la force de la pensée afin qu'elle jaillisse vers le haut dans le creuset de *k'ien*, rafraîchisse et nourrise le cœur et le corps, c'est aussi la méthode rétrograde. C'est pourquoi il est dit : l'esprit du *Kin-tan* repose entièrement sur la méthode rétrograde.

La révolution de la Lumière n'est pas seulement révolution de la fleur séminale du corps : mais révolution des véritables énergies créatrices et transformatrices (1). Non pas représentation imaginative momentanée, mais épuisement vrai du tourbillon des éons. C'est pourquoi une pause de la respiration vaut une année — selon le temps humain —, une pause de la respiration vaut cent années — selon la longue nuit des Neuf Sentiers.

L'homme ayant franchi le degré de l'individuation (2), il naît dans le monde selon les circonstances ; jusqu'à la vieillesse, il ne jette plus le regard en arrière. La force du yang *s'épuise et s'échappe : cela conduit au monde des Neufs Régions ténébreuses (3). Il est dit dans le* Long-yen king : *« Par la concentration des pensées, on peut voler ; par la concentration des désirs, on choit. » Quand un disciple entretient peu de pensées et maints désirs, il s'engage sur le sentier de la submersion. L'intuition vraie résulte de la contemplation et du calme (4) : là s'impose la méthode rétrograde.*

(1) Une telle remarque est nettement d'essence tantrique : elle ne s'appliquerait pas moins exactement au *Kundalini-yoga*.

(2) Exactement le « son » de l'individuation. Cf. *infra* ch. IV ce que nous disons de *nâda* comme vibration primordiale.

(3) Les Neuf Sources, ou Sources Jaunes, séjour souterrain des morts. Il est situé au nord, orient de la nuit et de l'hiver.

(4) « Lorsque l'esprit ne vagabonde pas dans la poitrine, la connaissance ne s'échappe pas par tous les bords ». (Wang Pi).

Il est dit dans le livre des Correspondances secrètes (1) : « Le détachement est dans l'œil. » Dit dans les Questions de l'Empereur Jaune : « La fleur séminale du corps doit se concentrer en haut, dans la Chambre vide. » (2). Les deux choses sont connexes. En cette formule, l'immortalité est incluse, aussi la victoire sur le monde. C'est là le but commun à toutes les traditions.

La lumière n'est pas seulement dans le corps ; pas seulement hors du corps. Les montagnes, les fleuves, la vaste terre sont éclairés par le soleil et la lune : cela, c'est la lumière. Ainsi n'est-elle pas seulement dans le corps. Intelligence et lucidité, connaissance et illumination (3), tous les mouvements de l'esprit sont lumière : ainsi n'est-elle pas seulement hors du corps. La fleur lumineuse du Ciel et de la Terre emplit les mille espaces. La fleur lumineuse du corps traverse aussi le ciel et recouvre la terre. C'est pourquoi, la Lumière entrant en révolution, terre et ciel, montagnes et fleuves se mettent simultanément à tourner. La fleur séminale du corps amenée à se concentrer dans l'œil, c'est la clef majeure du corps. Enfants, songez-y ! Négligez-vous la méditation un seul jour, la Lumière s'échappe, et qui sait où. Que, par contre, vous méditiez un seul quart d'heure, et vous pourrez mettre un terme aux dix mille éons et aux mille naissances. Toutes les méthodes débouchent sur le calme. On ne saurait l'imaginer, ce merveilleux moyen surnaturel !

Entreprenant le travail, il faut progresser du manifeste vers le caché, du grossier vers le subtil. Surtout, pas d'interruption. Début et fin du travail doivent être une seule chose. De l'un à l'autre, il y a des

(1) Le *Houang-ti Yin-fou king*, ouvrage taoïste ancien rapporté à l'Empereur Jaune.

(2) Ch. V, du *Sou-wen*, première partie du *Nei-king*, le célèbre traité de médecine attribué, lui aussi, à Houang-ti. L'ouvrage est daté, soit des Royaumes Combattants, soit des Han antérieurs, sans que l'antériorité des traditions qu'il rapporte soit, bien entendu, à exclure.

(3) Le mot *ming* peut effectivement s'entendre dans les deux acceptions : il est aussi bien lumière physique qu'intellectuelle, et traduit le sanscrit *vidyâ* (connaissance, illumination).

moments plus froids et plus chauds. Mais le but est d'atteindre la vastitude du ciel et la profondeur de la mer : de sorte que toute méthode apparaisse facile et évidente : c'est alors qu'on a les choses en main.

Tous les Saints se sont transmis de l'un à l'autre que sans contemplation (fan-tcheou), *rien n'est possible. Kong-tseu parlant de « conduire la connaissance à son but »* (1), *ce que Çakyamuni nomme la « vue du cœur »* (2), *Lao-tseu la « contemplation intérieure »* (3), *tout cela est la même chose.*

Mais chacun peut parler de contemplation sans être en mesure de la saisir, s'il ignore ce que le mot signifie. Ce qui doit être transformé par la contemplation, c'est le cœur auto-conscient : il doit être orienté vers le point où l'Intelligence formatrice n'est pas encore manifestée. A l'intérieur de ce corps de six pieds, tendons vers l'état antérieur au Ciel et à la Terre (4). *Que quelqu'un entre pour une heure ou deux en méditation, considérant son ego, et appelle cela contemplation, peut-il en sortir quelque chose ?*

Les Fondateurs du Taoïsme et du Bouddhisme ont enseigné l'un et l'autre à regarder l'arête du nez. Ils n'entendaient pas que les pensées doivent être fixées au bout du nez. Non plus que l'œil regardant le bout du nez, les pensées sont rassemblées au Centre jaune. Là où l'œil se dirige, là se fixe le cœur : comment peut-il se fixer simultanément au-dessus et au-dessous, ou alternativement au-dessus et au-dessous ? (5) Ce serait dire que le doigt qui montre la *lune se confond avec la lune* (6).

Quel est le sens de tout cela ? L'expression « bout du nez » est adroitement choisie. Le nez sert à l'œil

(1) In *Ta hio*, la Grande Etude.

(2) C'est le *chakshus*, donnée permanente des textes bouddniques.

(3) *Tao*, 52.

(4) C'est-à-dire non seulement à l'état primordial, indifférencié, « antérieur » à la manifestation, mais au *Tao* « sans nom » (cf. *Tao* 1 et 25).

(5) C'est-à-dire au Centre jaune (entre les deux yeux) et au bout du nez.

(6) Formule couramment utilisée dans le Bouddhisme *ch'an*. Confondre le doigt qui la désigne avec la lune, c'est confondre l'instrument et le but, le symbole et la réalité.

de repère. Ne se règle-t-on pas sur le nez, on ouvre largement les yeux, le regard se perd au loin de sorte qu'on ne voit pas le nez ; ou bien on baisse trop les paupières : les yeux se ferment, le nez n'est pas vu non plus. L'ouverture excessive des yeux les oriente vers l'extérieur, d'où une légère distraction. Leur fermeture excessive les oriente vers l'intérieur, d'où une légère plongée dans l'état de rêve. C'est seulement si les paupières sont fixées au niveau moyen qu'on voit parfaitement le bout du nez. Aussi le prend-on comme repère. L'important est que les paupières soient abaissées correctement, que la Lumière rayonne d'elle-même, sans effort personnel de concentration et de rayonnement intérieur. La vue du nez n'est utilisée qu'au début, afin d'amener le regard dans la direction convenable et de l'y maintenir. Après quoi on s'en abstient. Tel le maçon fixant son cordeau : lorsque c'est fait, il se met au travail, sans avoir constamment l'œil au cordeau.

La contemplation fixante (tche-kouan) *est une méthode bouddhique dépourvue de secret* (1).

Regarder l'arête du nez avec les deux yeux, s'asseoir ainsi, bien droit et détendu, le cœur fixé sur le Centre intraconditionnel (2). *Ce que, dans le Taoïsme, on appelle le Centre jaune, et dans le Bouddhisme le Centre intraconditionnel : les deux sont équivalents. Il ne s'agit pas forcément du milieu de la tête. Ce qu'il faut entendre, c'est que la pensée soit fixée sur le point situé entre les deux yeux. C'est bien alors. La Lumière est d'une extrême mobilité. La pensée étant fixée entre les deux yeux, la Lumière rayonne d'elle-même à l'intérieur. Inutile de fixer l'attention*

(1) Méthode de méditation courante dans le Bouddhisme en effet, et notamment dans le *T'ien-tai*.

(2) Ce que peut s'entendre de la position « centrale », immobile, qui fut celle de l'Empereur Siang des Hia : « Il se tenait indifférent, au centre du cercle tournant des choses de ce monde, laissant aller l'évolution éternelle et indivise, lui seul restant non transformé dans la transformation universelle. » (Tchouang-tseu, ch. 25). L'expression semble ici empruntée au *T'ien-tai* qui l'envisage comme le *Tathatâ* au centre de la *Sûnyatâ*, c'est-àdire la potentialité universelle (le *T'ai-ki*) au cœur du Vide (Cf. Chih Chi, *op. cit.*.). Le jaune est la couleur du centre.

sur le Palais central. En ces quelques mots l'essentiel est contenu.

« Centre intraconditionnel » est une formule subtile. Le Centre est omniprésent, en lui tout est contenu, il est lié au détachement de la manifestation tout entière. La condition, c'est la porte d'entrée. Le mot signifie que l'accomplissement de la « condition » est un début : la suite n'en découle pas forcément. Le sens des deux mots est fluide et subtil.

La contemplation fixante est nécessaire : elle produit la fixation de l'illumination. Ne restez pas assis tout raides tandis que s'illumine la pensée universelle : cherchez au contraire où se situe cette pensée, où elle se forme, où elle s'éteint. Mais laisser la réflexion se développer plus loin ne conduit à rien. Se borner à découvrir l'origine de cette pensée, ne pas chercher au-delà du point originel ; car la découverte du cœur est impossible. Ce qu'il faut, c'est amener simultanément au repos les états du cœur : telle est la contemplation correcte. Tout ce qui est contraire à cela, c'est fausse contemplation. Laquelle ne conduit nulle part. Si le flux des pensées coule incessamment, s'arrêter et entrer en contemplation (1). Contemplant, s'appliquer ensuite à la fixation. C'est la double culture de la fixation de l'illumination. Ce qu'on appelle la révolution de la Lumière. La révolution est fixation. La Lumière est la contemplation. Fixation sans contemplation est une révolution sans Lumière. Contemplation sans fixation est une Lumière sans révolution. Notez bien cela !

L'esprit du chapitre, c'est que la garde du Centre est essentielle à la révolution de la Lumière. Le chapitre précédent avait démontré que le corps est un bien précieux quand l'Esprit en est le Maître. Mais s'il est utilisé par le mental, l'Esprit s'use et se disperse jour et nuit. Quand il est totalement épuisé, le corps

(1) « En premier lieu, que l'homme garde son cœur bien clos, qu'il préserve son esprit des images qui le guettent au-dehors... En second lieu, pour ce qui concerne ses images intérieures — qu'elles proviennent d'une élévation de son esprit, ou du dehors, ou encore de n'importe quel état de la conscience — il faut qu'il n'aille ni s'oublier, ni se disperser, ni s'aliéner dans leur multiplicité. » (Maître Eckhart).

meurt. La méthode à présent décrite vise à soumettre le mental et à préserver l'Esprit ; ce qui est impossible si l'on ne commence pas par faire tourner la Lumière. Veut-on bâtir une belle maison, qu'on trouve d'abord un bon fond. Si le fond est solide, on peut se mettre à l'ouvrage, la base des murs est profondément et fermement établie, les colonnes et les murs sont édifiés. Si l'on n'assurait pas les fondations de cette manière, pourrait-on achever la construction ? (1) La méthode de l'entretien de la vie est exactement semblable. La révolution de la Lumière, c'est l'implantation de la construction. Si le fond tient solidement, on peut construire rapidement dessus ; garder le Centre jaune avec le Feu de l'esprit, tel est le travail de construction (2). C'est pourquoi le Maître expose ensuite en toute clarté la méthode qui conduit à l'entretien de la vie, prescrit la contemplation de l'arête du nez à l'aide des deux yeux, l'abaissement des paupières, la vue intérieure, la position immobile, le corps étant droit, et la fixation du cœur sur le Centre intraconditionnel.

Les pensées étant fixées dans l'espace interoculaire, la pénétration de la Lumière en résulte. A la suite de quoi l'esprit cristallise et entre dans le Centre intraconditionnel. Ce Centre est le Champ de la Force (3).

Le Maître fait secrètement allusion à cela quand il dit : au début du travail, il faut s'asseoir dans une chambre tranquille, le corps étant comme du bois sec, le cœur comme de la cendre froide (4). Il faut baisser les paupières,

(1) « Celui qui bâtit une maison ne met pas le toit avant les fondations, mais il pose d'abord les fondations, puis la bâtisse et par dessus le toit. » (Syméon le Nouveau Théologien).

(2) « Plus on parle, plus on limite. Mieux vaut garder le Centre. » (*Tao*, 5).

(3) Le « Centre » est ici identifié au « Champ de Cinabre inférieur » (*hia tan-t'ien*), considéré, donc, comme le « lieu » de l'unité originelle, indifférenciée, ce qui ne contredit qu'apparemment sa précédente localisation dans le Champ supérieur.

(4) « Voilà son corps devenu comme un bois mort, et son

regarder au-dedans et purifier le cœur, laver la pensée, briser le désir et garder le semen. Quotidiennement, s'asseoir en méditation sur ses jambes croisées. Arrêter la lumière oculaire, cristalliser l'audition, réduire la gustation, la langue s'appuyant au palais ; rythmer la respiration nasale et fixer les pensées sur la porte sombre. Si la respiration n'est d'abord réglée, un engorgement est à craindre, une gêne respiratoire. Quand on ferme les yeux, il faut prendre comme repère un point du dos du nez situé à un peu moins d'un demi-pouce du point d'intersection des directions visuelles, là où le nez présente une petite bosse. Commencer alors à concentrer les pensées, l'oreille rythmant la respiration, le corps et le cœur à l'aise, en harmonie. La lumière oculaire doit luire calmement, longuement, elle doit échapper à la somnolence et à la distraction. L'œil ne regarde pas au-dehors, la paupière étant close, il luit au-dedans : c'est là qu'il luit. La bouche ne parle ni ne rit. Les lèvres étant closes, on respire intérieurement : c'est là qu'est la respiration. Le nez ne perçoit aucun parfum : c'est là qu'est l'odorat. L'oreille ne reçoit aucun bruit extérieur : c'est là qu'est l'ouïe (1). Le cœur entier surveille le dedans : c'est là que réside sa garde (2). Les pensées ne vagabondent pas

cœur comme de la cendre éteinte ». (Tchouang-tseu, ch. 22). « Son corps est indifférent comme un bois sec, son cœur est inerte comme de la cendre éteinte. » (*ibid.* ch. 23). C'est l'expression habituelle de la « concentration » (= rassembler au Centre) taoïste : extinction des perceptions sensibles et de l'activité mentale.

(1) Le *Yoga* connait une « perception des sons inaudibles » (*anâhata*). Il s'agit dans tous les cas, de transformer et d'utiliser intérieurement l'énergie habituellement consommée par l'activité extérieure des organes des sens. *Cf.* Tchouang-tseu : « Quand vos yeux ne regardent plus rien, quand vos oreilles n'écouteront plus rien, quand votre cœur (*sin*) ne connaîtra et ne désirera plus rien, quand votre esprit (*chen*) aura enveloppé et comme absorbé votre matière, alors cette matière (votre corps) durera toujours. » (ch. 11). La pratique d'« arrêter » (les perceptions sensibles) est familière au *T'ien-tai*.

(2) La « garde du cœur » bien qu'en un sens un peu différent est aussi une constante de la spiritualité hésychaste.

au-dehors, les vraies pensées durent d'elles-mêmes. Si les pensées sont durables, le semen est durable ; si le semen est durable, la force est durable ; si la force est durable, l'esprit est durable. L'esprit est la pensée, la pensée est le cœur, le cœur est le Feu, le Feu est le *Kin-tan*. Si l'on contemple intérieurement, les merveilles de l'ouverture et de la fermeture de la porte du Ciel deviennent inépuisables (1). Mais sans rythmisation du souffle, impossible d'atteindre au plus profond secret.

Lorsqu'au début, fermant les yeux, le disciple ne parvient pas à fixer les pensées dans l'espace inter-oculaire, lorsqu'il n'amène pas la force du cœur à la contemplation du Champ de la force, c'est sans doute que sa respiration est trop sonore et trop précipitée ; il en résulte d'autres inconvénients encore, corps et cœur s'en mêlant, étouffant avec violence la force qui lève et le souffle ardent.

Si l'on se contente de fixer les pensées entre les deux yeux sans cristalliser l'esprit dans le ventre, on monte, certes, jusqu'au porche, mais on n'entre pas dans la Chambre intérieure. Ainsi, le Feu de l'esprit ne se forme pas, la force demeure froide, le Fruit véritable tarde à se manifester.

C'est pourquoi le Maître craint que les hommes, dans leur démarche, se contentent de fixer les pensées dans l'espace nasal, et négligent de fixer les représentations dans le Champ de la force. Aussi emploie-t-il l'image du cordeau et du maçon. Le maçon utilise le cordeau pour vérifier l'alignement du mur ; c'est ainsi que le fil sert de repère ; l'alignement étant déterminé, le maçon peut se mettre au travail. Il est clair que le travail s'applique alors au mur, non au cordeau. De quoi il faut déduire que la valeur de la fixation des pensées entre les deux yeux est celle du cordeau pour le maçon. Le

(1) « Lorsque s'ouvre et se ferme la porte du Ciel, être sans volonté productrice. » (*Tao*, 10). Ce qui paraît bien être, de la part de Lao-tseu, une allusion au contrôle de la respiration.

Maître insiste là-dessus à plusieurs reprises, il craint que son propos ne soit pas compris. Les disciples étant engagés dans la « mise de la main », il redoute l'interruption de leur effort; aussi dit-il encore : « Après un travail conséquent de cent jours, la lumière devient pure : alors on peut entreprendre le travail avec le Feu de l'esprit. » Que l'on progresse ainsi dans la concentration, un point du pur *yang* originaire se forme spontanément dans la Lumière aux environs du centième jour. Les disciples doivent tendre à cela d'un cœur sincère.

(*A suivre.*)

Version française et notes
par Pierre GRISON.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE "OM"

3. Tradition Primordiale et Culte Axial

(*suite*) (*)

Par cette schématisation typologique la parole prophétique veut dire que l'être humain qui primordialement est déterminé par les seuls principes spécifiques purs désignés comme Adam et Ève, et en reçoit la condition de la *Fit'rah* humaine proprement dite, se voit, après la naissance, modifié selon la forme mentale et traditionnelle de ses parents immédiats (et de ceux qui les représentent sous le rapport éducatif). Les qualifications de « juif », « chrétien » et « mazdéen » (*majûsî*) désignent les typifications subséquentes de ce processus (1), qui sont autant d'altérations et de déformations de la *Fit'rah* considéré comme forme primordiale aussi bien existentielle que traditionnelle. Dans cette perspective, actuellement, seule l'entrée dans l'Islam compris dans son sens absolu et ses vertus complètes, peut faire recouvrer la condition primordiale perdue. Mais cela ne peut se faire naturellement que par un rejet de toutes les conditions limitatives que représentent les conceptions traditionnelles imparfaites. C'est là un des sens du hadith disant : *Al-Islâmu yajubbu mâ qabla-hu,* « l'acte d'entrer en Islam retranche ce qu'il y avait avant » (2). C'est pourquoi aussi quand quelqu'un entre en

(*) Voir *E.T.* de mars-avril, mai-juin, novembre-décembre 1964 et janvier-février 1965.

(1) Au sujet des significations exactes de telles « appellations », voir ce que nous avons dit dans les notes de notre traduction du Commentaire de la « Fâtihah » par Al-Qâchânî, *E.T.* de mars-avril 1963, pp. 90-94.

(2) Le «dépouillement» comme acte caractéristique pour recouvrer la *Fit'rah* se trouve représenté jusque dans les prescrip-

Islam, il est considéré comme réintégrant virtuellement la Tradition primordiale elle-même ; ceci n'est d'ailleurs qu'une conséquence de la définition déjà citée : *Al-Islâmu dînu-l-Fit'rah.*

Mais quelque certaine que soit l'identité de fond des notions du *Dînu-l-Fit'rah* et du *Sanâtana Dharma,* l'expression hindoue énonce avant tout une idée qui ne se trouve pas explicitement dans l'expression islamique, non plus que dans celle techniquement guénonienne de « Tradition primordiale » (laquelle apparaît à vrai dire plutôt comme une transcription de cette dernière) (1) mais qui se trouve dans la traduction donnée en premier lieu par Guénon par les termes *Lex perennis :* l'idée de stabilité et de perpétuité. Or il y a, dans le Coran même, une autre expression qui a rapport avec ce caractère de l'ordre traditionnel fondamental : c'est *Ad-Dînu-l-Qayyim,* qu'on peut traduire, selon le contexte, par la « Religion Immuable » ou par le « Culte Axial », et qui est compris naturellement comme une des épithètes de l'Islam dans son sens absolu. Les lieux coraniques où figure cette expression ne laissent aucun doute quant à son équivalence avec celle du *Sanâtana Dharma* et, de plus, permettent certains aperçus sur les réalités et les activités spirituelles spécifiquement liées à cette notion.

Voici, tout d'abord, un verset où le *Dîn Qayyim* apparaît dans une situation qui est non seulement primordiale, mais encore de caractère cosmique et pré-humain ; l'ordre humain (bien que l'homme soit à un autre point de vue le « but » de toute la création) s'y inscrit dans certaines conditions qui reviennent à l'observance d'un droit divin dans l'ordre universel, macrocosmique et microcosmique, collectif et individuel.

tions d'hygiène de la sunna prophétique : « Fait partie de la *Fit'rah,* le rinçage de la bouche, le reniflement de l'eau, l'usage du cure-dent, la taille des moustaches, la coupe des ongles, l'épilation des aisselles, le rasage du pubis, le lavage des entre-doigts, l'aspersion (finale dans le ghusl) et la circoncision » (hadith).

(1) On sait que l'expression « Tradition primordiale » avait été déjà employée antérieurement, mais sa notion n'a été établie techniquement que par René Guénon, surtout dans son *Roi du Monde.*

« En vérité le nombre des mois chez Allah est de douze (qui se trouvent) dans l'Ecrit d'Allah, depuis le Jour où Il créa les Cieux et la Terre : quatre en sont sacrés (*hurum*) : cela est Religion Immuable (*ad-Dînu-l-Qayyim*). Ne faites pas tort à vos âmes pendant ceux-ci ; cependant combattez les associateurs (polythéistes) totalement de même qu'ils vous combattent totalement, et sachez qu'Allah est avec les pieux-craignants ».

« Le mois intercalaire (*an-nasî'*) n'est qu'un surcroît de mécréance ; par cela sont égarés ceux qui mécroient : ceux-ci le déclarent non-sacré une année et sacré une autre année, afin de correspondre au nombre de mois sacrés institués par Allah, en sorte qu'ils déclarent non-sacré ce qu'Allah a déclaré sacré. Le mal de leurs œuvres leur a été enjolivé. Or Allah ne dirige pas le peuple des mécréants » (Cor. *9,* 36-37).

Nous n'entrerons pas ici dans de longues explications sur les questions de calendrier qui sont en cause dans ces versets et qu'exposent régulièrement, par exemple, les commentaires coraniques. Il suffit de savoir que, malgré le principe du comput lunaire des temps, chez les Arabes pré-islamiques (comme chez les Juifs du reste), il s'était produit depuis longtemps une fixation relative de l'année au moyen de l'introduction périodique d'un mois surnuméraire destiné à remettre le début de l'année lunaire à la même époque de l'année solaire (en automne) ; le pèlerinage de tradition abrahamique se faisait ainsi en des mois décalés de leur temps réel et qui recevaient néanmoins les noms voulus pour l'accomplissement des rites et des sacrifices annuels.

Le rétablissement des choses dans l'ordre normal se fit seulement dans le dernier pèlerinage accompli par l'Envoyé d'Allah, le « Pèlerinage des Adieux » qui dut avoir lieu, ainsi qu'on le comprend d'après les hadiths, à un moment où, providentiellement, le pélerinage était revenu à sa position normale dans le déroulement séculaire des mois. En effet, voici les paroles que prononça alors l'Envoyé d'Allah : « En vérité, le Temps (*Az-Zamân*) est revenu cycliquement à une configuration pareille à celle qu'il a eue le Jour où Allah créa les Cieux et la Terre. L'Année a douze mois, quatre en sont sacrés : trois

de ceux-ci se suivent, à savoir, *Dhû-l-Qa'dah, Dhû-l-Hijjah* et *al-Muharram*, et un est isolé, *Rajab* qui se situe entre *Jumâdâ (th-thânî)* et *Cha'bân*, etc ». La suite du hadith montre le Prophète identifiant solennellement le mois sacré (*Dhû-l-Hijjah*) dans lequel le pèlerinage se passait, le territoire sacré sur lequel les rites avaient lieu, et le jour même, comme Jour des Sacrifices pendant lequel des victimes devaient être offertes, et concluant par une proclamation de sacralités à observer : « Votre sang, votre fortune, votre honneur vous sont sacrés comme est sacré ce jour à vous, dans ce territoire à vous et en ce mois à vous ! Vous rencontrerez votre Seigneur et Il vous demandera des comptes pour vos actes. Ne redevenez pas infidèles après moi, en vous coupant les têtes les uns aux autres, etc. ».

Pour mieux comprendre la portée de ces dernières paroles, il faut savoir que chez les Arabes pré-islamiques pendant les quatre mois sacrés toutes les choses imputables à l'homme, soit en bien soit en mal, étaient considérées comme beaucoup plus importantes qu'en temps ordinaire, et les récompenses et les châtiments de même. Les guerres étaient interdites, et si « quelqu'un rencontrait le meurtrier de son père ou de son frère, il faisait semblant de ne pas le remarquer ». En Islam, l'importance de ces mois fut encore accrue, mais en ce qui concerne la guerre il y a des divergences : ce qui semble plus évident c'est que la guerre spéciale contre les associationnistes ou polythéistes (*al-muchrikûn*) étant un droit divin peut être faite en tout temps, et, en outre, qu'un combat est inévitable quand il s'agit de défense.

Quant à l'expression *Ad-Dînu-l-Qayyim* qui qualifie ce statut de l'année et des quatre mois sacrés, voici une des opinions citées par le commentaire d'Al-Khâzin : « C'est le Décret (*al-Hukm*) inaltérable et irremplaçable. Le mot *qayyim* a ici le sens de *dâim*, « permanent », *lâ yazûl*, « qui ne cessera pas ». Or, comme ce décret date du Jour de la création des Cieux et de la Terre, on a donc ici une Loi cosmique, pré-humaine mais que l'homme doit observer lui-même sous les modes qui lui sont particuliers, et qui doit durer autant que le monde. C'est bien le

sens du *Sanâtana Dharma* en tant qu'Ordre universel que nous retrouvons là, du moins dans l'une de ses applications (1).

Quant au contenu du *Dîn Qayyim*, on remarquera que, sous l'aspect primordial en question ici, il apparaît seulement de façon négative : il s'agit de s'abstenir — et plus spécialement pendant les quatre mois sacrés — de tout ce qui pourrait être « injustice » pour les âmes, littéralement « il ne faut pas obscurcir vos âmes » (*fa-lâ taz'limu fi-hinna anfusa-kum*), et il n'est prescrit d'agir spécialement que de façon négative encore : la guerre pour se défendre et pour défendre le droit de l'Unicité d'Allah contre les polythéistes. Ce statut uniquement négatif ici du *Dîn Qayyim* est normal dans les formulations premières de l'ordre cyclique. La perfection naturelle inhérente à l'époque primordiale n'a besoin en principe que d'être défendue, et c'est seulement quand plus tard elle sera « perdue » que la nécessité de la reconquête amènera les prescriptions d'actes positifs. Dans le Paradis terrestre c'est également par une prescription négative et restrictive que commence le cycle législatif : « n'approchez pas de cet Arbre car vous serez d'entre les injustes » (Cor. 7, 19) et il est intéressant de remarquer que dans ce cas encore l'inobservance de la règle devait être cause d' « injustice » ou d' « obscurité » (le terme arabe pour « injustes » est *z'âlimûm*, étymologiquement « obscurcissants »). Cette idée d'« obscurcissement » s'oppose naturelle-

(1) En tant que *Mânava-Dharma* notamment. — Nous ferons remarquer à l'occasion un aspect supplémentaire du *Dîn Qayyim* dans ce point cyclique : le moment où est proclamé le retour à une configuration astrologique pareille à celle des origines est exactement celui où le Sceau des Prophètes législateurs termine la formulation de sa propre Loi (« Aujourd'hui j'ai rendu parfaite votre Religion, j'ai complété Mon bienfait sur vous et Il M'a plu que vous ayez l'Islam comme Religion », dit alors Allah dans le texte qui clôture l'ensemble de la révélation coranique (Cor. 5, 5). Mais cette Loi commence à peine alors d'être pratiquée, et sous ce rapport elle ouvre au contraire un cycle traditionnel nouveau ; cette pratique de la Loi est destinée d'ailleurs à « réaliser » la conception proprement mohammadienne de la Vérité universelle, non seulement dans les formes de la vie actuelle, mais encore dans les résultats constitutifs de la « vie future » pour tous les êtres du cycle actuel.

ment à celle de « lumière » propre à la *Fit'rah*, la pure Nature primordiale.

Une autre fois la mention du *Dîn Qayyim* vient dans les paroles que Joseph adresse aux deux compagnons de prison. Après avoir déclaré qu'il suit la Règle (*Millah*) d'Abraham, d'Ish'âq et de Jacob, qui exclut tout associationnisme à Allah, il dit :

« O, les deux compagnons de prison, des seigneurs diviseurs sont-ils préférables, ou bien Allah l'Unique, le Réducteur ?

« Vous n'adorez en dehors de Lui que des « noms » que vous avez vous-mêmes institués comme « Noms », avec lesquels Allah n'a fait descendre aucun pouvoir (opératif) car l'autorité (efficace) n'appartient qu'à Allah. Il a ordonné que vous n'adoriez que Lui : cela est la Religion Immuable (*ad-Dînu-l-Qayyim*), mais la plupart des hommes ne savent pas. » (Cor. 12, 37-40).

Ici donc le *Dîn Qayyim* est défini précisément quant à son contenu : ne rien adorer si ce n'est Lui, Allah, règle essentielle que l'on voit à l'occasion inscrite dans la tradition privilégiée d'Abraham.

Dans deux versets d'une même sourate, la 30ᵉ, le *Dîn Qayyim* prend place dans l'injonction divine faite à l'Envoyé Mahommed lui-même :

« Dresse (*aqim*) ton visage pour le Culte (*ad-Dîn*) en mode pur (*hanîfen*) en accord avec la Nature (*Fit'rah*) d'Allah selon laquelle Il a naturé les hommes, (car) il n'y a pas de changement dans la création d'Allah : cela est la Religion Immuable (*ad-Dînu-l-Qayyim*), mais la plupart des hommes ne savent pas ». (Cor. 30, 30).

« Dresse (*aqim*) ton visage pour le Culte Axial (*ad-Dînu-l-Qayyim*) avant que n'arrive le Jour que rien de la part d'Allah n'empêchera. Ce jour-là ils (les bons et les méchants) seront séparés. » (Cor. 30, 43).

Ici le *Dîn Qayyim* est défini en quelque sorte quant à sa méthode qu'on peut qualifier de « directe » : il s'agit d'une attitude essentialisante, car la « face » (*wajh*) d'une chose est son « essence » (*dhât*) impérissable, conformément au verset : « toute chose est

périssante sauf sa face » (Cor. 28, 88) (1). En ce cas, la « face » étant celle d'un contemplant, il s'agit de son essence profonde qui doit être orientée d'une façon immédiate, totale et indéfectible, vers la Vérité pure : c'est ce que veut dire le terme *aqim* = « dresse », qui est d'ailleurs de la même racine que le mot *qayyim*, qualificatif du *Dîn*, et c'est ce que garantira la notion de la *Fit'rah*, que nous retrouvons ainsi dans son contexte intégral où elle apparaît aussi comme « inchangeable création d'Allah ». Celle-ci constitue d'ailleurs le véritable fondement de la position axiale et de la conscience immuable qui caractérisent le *Dîn Qayyim* en tant qu'institution divine et culte spirituel.

Il faut cependant avouer que la notion de la *Fit'rah* est complexe et même ambiguë, telle que la fait apparaître d'ailleurs la syntaxe du verset où elle figure. Comme c'est sur cette notion que repose celle du *Dîn Qayyim* il est utile de citer un texte d'Ibn Arabî qui en souligne ce qu'on peut appeler le côté « divin » :

« Allah est Celui qui manifeste les choses. Il est leur Lumière. La manifestation (*z'uhûr*) des choses manifestées (*maz'âhir*) est Allah. Lui en tant que *Fât'iru-s-Samâwâti wa-l-Ard'* (Le Naturant-séparatif des Cieux et de la Terre) a naturé (*fat'ara*) ceux-ci par Soi : Il est leur *Fit'rah* du (pacte germinal) : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? — Ils répondirent : Si !... » (Cor. 7, 172). Il ne les a naturés que par Lui. C'est également par Lui que les choses se distinguent entre elles, se séparent et se déterminent. Et les choses dans leur apparition divine (*fî z'uhûri-hâ-l-ilâhî*) ne sont rien ! L'existence est Son Existence, les serviteurs sont Ses serviteurs : ceux-ci sont serviteurs quant à leurs entités déterminés (*a'yân*) mais ils sont Dieu (*al-Haqq*) quant à leur existence (*wujûd*). (2).

(1) Ces paroles coraniques peuvent se traduire aussi par : « toute chose est périssante sauf Sa Face », c'est-à-dire la Face ou l'Essence d'Allah, et cette double application des termes en question apparaîtra comme une conséquence logique de l'idée d'unicité essentielle de toutes choses.

(2) *Futûhât*, ch. 73, q. 43.

De son côté, Abdu-r-Razzâq Al-Qâchânî, en commentant, dans son *Tafsir*, le verset qui nous a arrêté, dit :

« *Fit'rata-llâhi*, veut dire : Attachez-vous à la disposition divine (*al-hâlatu-l-ilâhiyyah*) selon laquelle fut naturée la réalité humaine comme clarté et pureté de toute éternité ! Cette « disposition » est le *Dîn Qayyim*, de toute éternité et pour toute éternité ; inaltérable et immuable il ne se détache jamais de la clarté originelle et de la pureté du *Tawhîd* naturel primordial. Cette Nature Primordiale (*al-Fit'ratu-l-Ulâ*) ne provient que de l'Emanation Sanctissime (*al-Faïd'u-l-Aqdas*) qui est la Source de l'Essence ou l'Essence même (*Aïnu--dh-Dhât*). Celui qui reste appuyé sur cette base ne peut être détourné de l'Identité essentielle (*at-Tawhîd*) ni voilé à l'encontre de la Vérité » (1).

Enfin, dans le contexte du même verset, nous voyons apparaître aussi la notion de la *Hanîfiyyah* qu'on rattache généralement à la *Fit'rah*, point auquel nous ne pouvons nous arrêter cette fois non plus (2).

En même temps, en trouvant ici conjoints la *Fit'rah* et le *Dîn Qayyim* nous vérifions la parfaite coïncidence des notions de « Tradition primordiale » et de *Lex perennis* par lesquelles Guénon avait interprété le *Sanâtana Dharma*. Cependant, on se rend compte que la notion du *Dînu-l-Fit'rah* est incluse dans celle d'*Ad-Dinu-l-Qayyim* car cette dernière, comme nous venons de le constater, comporte dans le Coran l'idée de primordialité. C'est cette dernière notion islamique qui correspond donc plus exactement à celle du *Sanâtana Dharma* hindou.

(1) Ce que dit Al-Qâchânî permet de comprendre que la « *Fit'rah* d'Allah selon laquelle ont été naturés les hommes » est au fond la même chose que la vie des choses dans le Verbe par lequel tout a été fait, « vie qui était la lumière des hommes » (Cf. Evangile de St. Jean, ch 1, 3-4, lu à la façon ancienne : *Quod factum est in ipso vita erat, et vita illa erat lux hominum*). Cet aspect est cosmologiquement « antérieur » à celui relevé précédemment et rapproché d'un autre passage (1, 9) du même prologue de l'Evangile de St. Jean.

(2) Nous laissons également de côté certaines formes particularisées de *Ad-Dinu-l-Qayyim* avec l'article, comme le *Din Qiyam* ou, variante, *Din Qayyim* sans l'article (Cor. *6*, 161) et *Dinu-l-Qayyimah* (Cor. *98*, 5).

Il est significatif de remarquer en outre, qu'il y a entre ces deux expressions qui se correspondent dans les deux formes traditionnelles un certain complémentarisme qui ne fait que corroborer les autres constatations que nous avons inscrites jusqu'ici sous la même rubrique. Tout en désignant toutes les deux la Tradition primordiale dans sa perpétuité, chacune de ces expressions en souligne une modalité qui concerne plus particulièrement la tradition respective : l'Hindouisme qui est la continuation extérieure ininterrompue de la Tradition primordiale à travers de simples modifications de forme, selon les époques et les situations géographiques, en énonce l'idée de perennité ; l'Islam qui est révélation à nouveau après une époque de « cessation des envoyés » (cf. Cor. *5*, 19) met l'accent sur l'idée d'axialité. Un complémentarisme de l'horizontalité et de la verticalité se présente tout naturellement à l'esprit, mais il n'est réellement significatif que de la façon suivante : du côté hindou on a la conscience d'une sorte de continuité substantielle de la Vérité elle-même liée à la subtance humaine qui la véhicule de temps immémorial ; de l'autre on a la conception d'une incidence élective suprême à la fin des temps, qu'illustre assez bien la parole du Prophète parlant de lui-même : « J'ai été le premier dans l'ordre de la Création (1) et je suis le dernier dans l'ordre de la mission. »

(*A suivre*).

Michel VÂLSAN.

(1) Cf. Les hadits : « La première chose qu'Allah créa fut mon Esprit... » « J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile ».

LES LIVRES

RENÉ GUÉNON, *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome II (Editions Traditionnelles), 1964.

Ce tome II contient les articles écrits entre 1945 et 1950, date de la mort de leur auteur. Ils traitent plus particulièrement de sujets corporatifs, puisqu'il s'agit par exemple de la préséance entre maçons et charpentiers, des hauts grades maçonniques, de l'initiation féminine, de la parole perdue et du sens original des symboles de métier.

Après un copieux recueil de comptes rendu de livres et d'articles de revues, les mêmes revues que celles qui ont été recensées au tome 1er, la seconde moitié de ce volume est composée de documents très mal connus de la plupart des lecteurs, articles parus avant 1914 dans les revues « La Gnose » et « La France Anti-Maçonnique ». Certains articles de la « Gnose » ont été, il est vrai, reproduits déjà dans les « Etudes Traditionnelles ». Comme nos lecteurs le savent la « Gnose » est une revue qui a été dirigée pendant deux années (1910-1912) par René Guénon lui-même, qui a signé ses articles du nom de Palingénius, ce qui devait, nous en avons la preuve, fort intriguer ses amis et correspondants. On y lit des études sur la Gnose et la Maçonnerie, l'orthodoxie maçonnique, les hauts grades et le Grand Architecte de l'Univers.

Ayant eu l'occasion de correspondre par six lettres avec le directeur de la « France-Antimaçonnique » à propos d'un article le concernant, le directeur de cette revue M. Clairin de la Rive demanda à René Guénon d'y collaborer ce qu'il accepta. C'est ainsi que de 1911 à 1914, date où la revue fut arrêtée par la guerre, René Guénon signa du pseudonyme « Le Sphinx » un grand nombre d'articles dont le volume dont il est question ici ne reproduit que les trois principaux, d'intérêt général et afférents à la Maçonnerie. Les vingt autres se rattachent à des polémiques trop personnelles pour être publiées utilement ou traitent de questions différentes. On y peut lire par exemple la première version de l'*Esotérisme de Dante*, des études sur le Régime Ecossais rectifié, sur le Bergsonisme, sur les sociétés initiatiques de l'Inde et des listes de sociétés secrètes américaines.

C'est René Guénon lui-même qui nous avait signalé ces articles en 1931 et nous avait facilité leur lecture, car la collection de la revue « la France Anti-maçonnique » de la Bibliothèque Nationale est fort déficiente. Nous en

avions fait faire des copies qui ont servi à la présente publication.

On y constatera, malgré les opinions contraires, la merveilleuse constance de René Guénon depuis son premier article sur le Démiurge, position qui malgré quelques rectifications mineures s'est maintenue telle jusqu'à sa mort. Aucun de ses fidèles ne pourra se dispenser de posséder cet ultime recueil du grand défenseur de la Tradition.

LUC BENOIST.

HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, tome Ier, des origines à la mort d'Averroës (Gallimard), 1964.

Ce premier volume sera pour beaucoup une révélation. Il est l'œuvre d'un universitaire qui, chose rare, ose parler d'ésotérisme et de spiritualité. En fait, il s'impose comme un maître des études iraniennes, en tant que directeur de la précieuse « Bibliothèque Iranienne », riche aujourd'hui de huit volumes. « Il est déplorable, a-t-il écrit, que la philosophie islamique ait été si longtemps absente de nos histoires générales de la philosophie », et il s'attache à combler cette lacune.

Comme dans la civilisation islamique la philosophie n'avait jamais été, avant notre époque, indépendante de la religion, ce livre intéressera au plus haut point nos lecteurs curieux d'une tradition longtemps négligée. Tandis que les manuels scolaires se bornent à énumérer les penseurs arabes hellénisants comme Avicenne, Ghazali ou Averroës, M. Corbin n'omet aucun courant issu de la parole du Prophète et notamment celui auquel va surtout sa sympathie et sa compétence, le chiisme iranien. L'Iran a toujours été ouvert à tous les courants de la spiritualité, soufflant d'est en ouest ou inversement. Après que Justinien eut fermé les écoles d'Athènes les sept derniers philosophes platoniciens trouvèrent refuge dans un Iran où le platonisme devait fleurir grâce aux Nestoriens, à la cour des Sassanides. Le centre de Balkh surtout vit au VIIIe siècle une extraordinaire conjonction de cultures grecques, bouddhique, zoroastrienne, manichéenne, nestorienne et bien entendu islamique.

Ce premier volume commence par une étude du shî'isme (comme l'écrit M. Corbin), religion officielle de l'Iran depuis cinq siècles. Il se divise en shî'isme « duodécimain », c'est-à-dire issu des douze premiers Imâms et en shî'isme « ismaélien », issu d'Ismaël, fils du VIe Imâm. Ce dernier courant se divise lui-même en ismaélisme oriental, qui eut jadis pour centre la forteresse d'Alamût, célèbre par ses Assassins (que dirige aujourd'hui l'Agha-Khan) et l'ismaélisme occidental qui continue la foi des Fatimites d'Egypte.

Suivant M. Corbin l'esprit du shî'isme iranien se rattache à la notion de « prophétisme permanent », assez vague en elle-même il nous semble, et qui doit être éclairée,

comme d'ailleurs l'auteur le fait, par l'existence de trois fonctions sacrées en l'Islam, celle de *walî*, de *nabî* et de *rasûl*, fonctions qui se retrouvent, bien entendu, dans les doctrines du Soufisme et notamment dans celles d'Ibn Arabî. L'état de *walî* correspond à la voix spirituelle la plus authentique qui consacre le prophète en tant que tel et qui constitue l'état d'Identité Suprême, ce que ne dit pas M. Corbin. Le *nabî* c'est le prophète enseignant, un *walî* chargé de formuler des lois. Le *rasûl*, qui possède les qualités de *walî* et de *nabi*, a pour fonction de « transmettre » la prophétie avec tout ce qu'elle comporte.

Les fonctions de *nabî* ayant été closes avec le Sceau des Prophètes, Mohammed, le dernier *rasûl* à venir, le Messie, ne formulera pas de lois nouvelles, mais il appliquera dans sa vérité la loi ancienne et sera le Sceau de la Gnose.

Après le shî'isme M. Corbin analyse l'ismaélisme en ses divers aspects, puis le *kalam* sunnite, l'hermétisme et l'alchimie. A ce sujet il attache avec raison une grande importance à la *Science de la Balance*, qui est en quelque sorte une contemplation des idées-nombres, un sens spirituel de l'équilibre et de la mesure correspondant à la descente des lettres comme éléments de la création, science qui unit et domine la logique des idées, des nombres et des mots.

L'auteur passe ensuite à l'étude des philosophes hellénisants, avec Al Farabî, Avicenne et Ghazali. Enfin il aborde le soufisme qui propose de difficiles problèmes à la position idéologique qu'il a prise. Il reconnaît que la plupart des soufis se trouvent dans le monde sunnite arabe, mais il constate aussi qu'il existe à leur encontre une certaine réserve chez les shî'ites qui leur reprochent leur organisation quasi monastique et l'autorité de leur sheikh. Cette dernière n'est difficile à accepter qu'au point de vue « imâmite » puisque les sunnites ne se réclament pas de l'Imâm caché, mais qu'ils ont leur propre fondement spirituel. M. Corbin reconnaît d'ailleurs que le shî'isme compte lui aussi des formes initiatiques organisées extérieurement, et, d'autre part, il a tort de croire que certaines formes d'initiation, non liées à des organisations visibles, n'existent qu'en Islam shî'ite. Il s'agit d'un fait très général et l'histoire du monde sunnite abonde en exemples de ce genre.

Enfin il termine son livre par l'étude de deux courants importants la philosophie de la lumière avec l'œuvre de Sohrawardî, réminiscence du zoroastrisme, et le centre spirituel du califat de Cordoue qui est à la fois à l'origine de la poésie initiatique provençale et de la plus haute spiritualité, celle d'Ibn Arabî.

Parmi les thèmes fondamentaux qui s'entrecroisent et manifestent la pensée conductrice de son auteur, il y a le fait qu'en pays d'Islam il n'existe ni clergé ni magistère dogmatique, ni autorité pontificale qui risqueraient

de faire échec à l'inspiration prophétique permanente, au « montanisme », pourrait-on dire, inhérent à toute spiritualité véritable, tout au moins dans son premier essor. Et peut-être est-il facile à cet égard de confondre ce qui est création nouvelle ou simple commentaire herméneutique.

Ainsi usant des termes du shî'isme et d'analogies chrétiennes qui ont néanmoins des correspondances plus adéquates dans le sunnisme, M. Corbin voit s'ouvrir un nouveau cycle de gnose avec l'Imâm Ali, héritier du Prophète comme saint Jean l'a été du Christ. Il en découle selon lui un courant de « philosophie prophétique », ce qui est une notion particulière à l'auteur, courant qui ne se laisse limiter ni par un passé historique, ni par la lettre du message, ni par l'horizon de la logique, mais qui reste en instance d'une manifestation plénière du sens profond du message, attitude qui s'exprime dans ce symbolisme particulièrement personnalisant par l'attente de l'« Imâm caché ».

Enfin ce livre si attachant par son point de vue spirituel me semble critiquable d'une autre façon, puisqu'il paraît établir une différence entre soufisme sunnite et ésotérisme chiite, ce qui constitue une méconnaissance totale d'un ésotérisme essentiel. M. Corbin soutient que le shî'isme est l'ésotérisme de l'Islam. Or le shî'isme possède une forme exotérique comme le sunnisme. Il n'y a pas d'ésotérisme sans corollaire extérieur, pas de souffle sans support, pas de sens sans expression. L'« angélisme » séduisant de ce livre ne peut conduire qu'à une réalisation très aléatoire de la vérité.

Luc Benoit.

Aux Sources du Japon : le Shintô, par Jean Herbert (Paris, Albin-Michel, 1964).

L'ouvrage de M. Jean Herbert est une aride accumulation de matériaux, collectés à des sources difficilement contestables. Le postulat bien connu des « spiritualités vivantes » n'a pas, dans le cas du Shintô, les inconvénients qu'on peut lui découvrir ailleurs. Car peu de traditions donnent pareillement l'impression, dans les notions doctrinales comme dans les formes cultuelles, d'échapper à l'agression du temps. Le caractère subversif des « réformes Meiji » — d'ailleurs instables et confuses — ne l'ont pas altéré au fond, non plus que les monstrueuses ordonnances de 1945 — inefficaces de par leur outrance même; les tendances « sociales » d'une partie du clergé actuel ne semblent pas irrémédiables. On notera, certes, avec un peu plus d'inquiétude, l'oubli de la valeur de certains symboles, l'atténuation du rôle des *kami* primordiaux, qui paraît être un véritable écrêtement de la pyramide cosmologique dont ils sont les expressions majeures. Rien n'est toutefois aussi sommaire : une telle discrétion peut n'être pas négligence, mais transfert opportun de l'accent sur

un autre aspect de la mythologie; l'inintelligibilité partielle du symbolisme touche à l'un des aspects essentiels du Shintô : son anti-intellectualisme foncier : ni dialectique, ni dogmatisme, ni concepts, ni catégories; l'expression symbolique naturellement concrètement perçue, n'a pas besoin d'interprétation didactique. Le Shintô n'a éprouvé que tardivement la nécessité de se nommer et de se définir, non comme tel, mais par rapport au Bouddhisme. Il ne s'est mêlé de « théologie » qu'à partir du XVIII• siècle. A fortiori n'a-t-il jamais ressenti comme nécessaire une explicitation du langage mythologique ou rituel, en face de quoi l'insistante curiosité de l'Occidental doit lui apparaître comme une bizarrerie malsaine. Qu'il en résulte, en contrepartie, un certain obscurcissement de ce langage — au moins dans les détails — ne saurait nous surprendre et n'en altère d'ailleurs pas la valeur intrinsèque.

Cette conception du symbolisme relève d'une attitude générale sur laquelle on ne saurait trop insister en parlant du Shintô : il s'agit de la spontanéité naturelle qui s'apparente, au moins analogiquement, à la « mentalité » primordiale. Le Shintô, c'est d'abord l'intuition constante d'une continuité, d'une identité de nature entre le monde des hommes et le monde des Dieux, entre la manifestation et son Principe, entre le sujet et son image reflétée dans le miroir. Il en résulte une exigence spontanée de la « pureté du cœur » qui n'a nul besoin de codification : ainsi s'explique la haute moralité d'une tradition sans morale exprimée ; l'inégalable perfection d'un art sans canons esthétiques et sans images. L'apparition, dans un rituel complexe, d'éléments chamaniques, ne laisse guère de doutes sur l'origine « hyperboréenne » de ce dont nous avons probablement ici la survivance la plus pure. D'autre part, l'évidente parenté de certains cultes populaires du sud-est de l'Asie avec les aspects élémentaires du Shintô ne peut manquer de les faire apparaître comme les ruines d'une sorte de shintoïsme décapité.

M. Herbert donne d'importants détails sur les exercices spirituels pratiqués dans le Shintô, dont il est certain qu'ils doivent beaucoup à leurs homologues bouddhiques. S'il est, en général, difficile de déterminer exactement la mesure des influences venues du continent, de celles aussi venues des mers du sud, il est néanmoins peu de peuples qui apparaissent aussi nettement comme ayant été modelés en une communauté traditionnelle cohérente, équilibrée, rassemblée autour d'un « centre » privilégié de la manifestation divine. Et c'est sa chance dans les fébriles agitations du siècle.

S'il a peut-être voulu trop dire en trop peu de place, dans le souci de ne négliger aucune opinion fragmentaire, M. Jean Herbert nous donne sur ces différents thèmes, une somme d'informations inégalée en langue française, avec une faculté d'accueil et d'adaptation parfaitement estimable.

Pierre GRISON.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5•) — 4-1965

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

66• Année — Mai - Juin et Juillet - Août 1965 — N°• 389-390

QUELQUES DIFFICULTÉS DES TEXTES SACRÉS

Lire les Ecritures sacrées de l'humanité avec une admiration sans mélange est une chose, et reconnaître qu'on n'est pas toujours capable de les apprécier en est une autre ; nous pouvons en effet savoir qu'un Texte, étant sacré, doit être parfait sous le double rapport du contenu et de la forme, mais nous pouvons ne pas être toujours en mesure de le constater, suivant les passages auxquels se heurte notre ignorance, et que seul le commentaire traditionnel [1], et éventuellement la langue originale, nous rendrait intelligibles. Accepter avec vénération « toute parole qui sort de la bouche de Dieu », n'exige donc, de toute évidence, aucune pieuse hypocrisie, sans quoi nous devrions approuver chaque dissonance due à une erreur de traduction, aussi longtemps que nous en ignorerions la fausseté.

Il est vrai, et même inévitable, que de pieuses illusions de ce genre, ou d'un genre voisin, se produisent même au sein des orthodoxies : nous prendrons comme exemple l'affirmation, assez commune chez les Musulmans, que le Koran présente, non une forme simplement parfaite, ce qui serait plausible et même évident, mais un style surhumain et inimitable ; et on raconte plusieurs histoires d'hommes qui, ayant voulu imiter le Koran, échouèrent lamentablement. Qu'ils échouèrent, nous le croyons sans peine, mais

(1) La Bible serait beaucoup plus compréhensible et beaucoup moins vulnérable si on n'ignorait pas systématiquement l'exégèse rabbinique, et on pourrait se dispenser de bien des logomachies scientistes et autres. Un maître Eckhart avait une parfaite connaissance de l'exégèse de Maïmonide, qu'il appelait « le Rabbi », comme on appelait Aristote « le Philosophe ».

non que ce fut à cause de l'inimitabilité du style, car le Koran est formulé en une langue humaine, et la gamme des possibilités de perfection, sur ce plan, est forcément assez restreinte ; le langage ne peut guère être plus que le langage. Que le Koran soit parfait et normatif au point de vue de la grammaire et de la syntaxe, c'est incontestable, — et le contraire serait même inconcevable pour un Livre révélé, — mais il n'est pas unique en cela ; que son langage soit parfois d'une qualité poétique insurpassable, c'est tout aussi certain, mais insurpassable n'est pas forcément inégalable ; enfin, qu'il comporte toutes les vérités nécessaires, pour dire le moins, n'est pas davantage en soit un pur miracle. La valeur surhumaine d'un Livre révélé ne peut être apparente d'une façon absolue dans la forme terrestre, ni dans le simple contenu conceptuel : la qualité divine et partant miraculeuse est en réalité d'un tout autre ordre que la dialectique la plus parfaite possible et la poésie la plus géniale. Cette qualité apparaît d'abord dans la richesse des significations, — et ceci ne saurait être imité, — et ensuite dans ce que nous pourrions appeler la « magie » divine sous-jacente, laquelle est sensible au travers de l'expression formelle et se manifeste par ses résultats dans les âmes [1] et dans le monde, dans l'espace et dans le temps. Seule cette substance divine peut expliquer l'efficacité spirituelle et théurgique des versets koraniques, et par voie de conséquence l'expansion foudroyante de l'Islam primitif dans les conditions où elle eut lieu, puis la stabilité des institutions musulmanes et l'extraordinaire fécondité de la doctrine [2].

(1) « Les charmes ont une certaine puissance naturelle; et quiconque tombe sous l'influence du charme — même s'il ne le comprend pas — reçoit quelque chose de lui, conformément à la nature de ses sons... Il en va de même avec les noms dans les Ecritures divines, avec la différence qu'ils sont plus puissants que n'importe quel charme. » (*La Philocalie d'Origène*, XII, 1).

(2) « Et ce Koran, nul n'aurait pu le composer, si ce n'est *Allâh*. » (X, 37) — « Si Nous avions fait descendre ce Koran sur une montagne, tu aurais vu celle-ci humiliée, et fendue par crainte d'*Allâh*. » (LIX, 21).

Il va sans dire que sous un certain rapport, le style du Koran ne peut être imité, mais il en est de même de tout chef-d'œuvre ; quant au caractère elliptique ou métonymique, et en quelque sorte sursaturé, que le Koran tient de son origine céleste, on ne saurait affirmer que ce soit là une perfection linguistique ou littéraire. On dirait du reste que les Ecritures sacrées veulent faire pressentir que leur perfection est de toutes façons d'un accès difficile et que l'expression humaine ne peut pas ne pas être imparfaite à certains égards ; aussi les Musulmans, comme les exégètes des autres religions, n'ont-ils pas manqué de souligner le caractère providentiellement âpre et revêche de la Révélation, caractère qui s'oppose, non à la perfection du langage bien entendu, mais à l'opinion de ceux qui soutiennent la sublimité formelle et pour ainsi dire « massive » du Livre révélé [1] ; il y a en effet dans le style koranique quelque chose comme une volonté bien arrêtée de ne pas faire de la poésie, ce qui n'empêche pas certains passages d'atteindre la plus puissante beauté d'expression.

Le caractère non-humain du Koran se dévoile sans doute dans certains passages plus directement que dans d'autres, notamment dans les sourates eschatologiques de la Mecque ou dans des passages tels que le verset du Thrône (II, 255) ou celui de la Lumière (XXIV, 35), mais les zélateurs auxquels nous pensons entendent précisément étendre la sublimité divine sensible aux stipulations du droit civil, et d'ailleurs la distinction que nous venons d'établir entre les degrés d'expressivité ne résoud pas cette question fondamentale : y a-t-il un style de langage qui soit nécessairement divin, ou autrement dit, y a-t-il des critères formels ou littéraires pour la provenance divine d'un texte ? Le problème est au fond le même que celui de la beauté surhumaine — et éventuellement miraculeuse dans ses effets — de

(1) Le sublimisme dont il s'agit ne reste d'ailleurs pas sans conséquences : ainsi il donne lieu, dans une certaine psalmodie « spécialisée » du Koran, à une curieuse sursaturation, une idolâtrie du son qui fait perdre à la lecture sa transparence spirituelle aussi bien que son harmonie sonore.

l'*Avatâra* [1] : s'il s'agit uniquement de beauté plastique, le visage et le corps du Messager céleste ne peuvent être ni plus ni autre chose que des sommets de beauté humaine et raciale, — sommets sans doute rarissimes ou même uniques par leur originalité faite d'impondérables, — et ce n'est qu'avec l'âme, l'expression, les attitudes, qu'apparaîtra la beauté strictement surhumaine ; il n'y a pas de perfection monstrueuse, — c'est-à-dire violant la norme [2], — dans le Messager divin pas plus que dans le Message. Si les quelques sceptiques arabes qui tentèrent d'imiter le Koran échouèrent, ce n'est pas tant à cause d'une impossibilité littéraire qu'à cause d'une réalité surnaturelle rendant vains leurs efforts, et cela d'autant plus infailliblement qu'ils étaient des musulmans, « de droit » sinon « de fait » ; leur péché fut celui de Prométhée, d'Icare, des titans. Et cela est un ordre de choses dont une critique littéraire, tant orientale qu'occidentale, ne saurait rendre compte [3].

***

Pour lire sans difficultés un Livre sacré, il faut avoir conscience — entre autres — des associations d'idées qu'évoque tel mot dans telle langue, et des métonymies qui y sont en usage ; et ceci nous amène

(1) La tradition relève ce trait surtout dans les cas de Krishna et du Bouddha ; dans le cas de ce dernier, le rôle central de l'image sacrée en fait foi. Dans le Christianisme, l'importance des icones prouve la même réalité, non seulement pour le Christ, mais aussi pour la Vierge; quant à l'Islam, la beauté du Prophète est le sujet d'un dogme, et elle se reflète dans le culte général de la beauté des choses et de l'âme : la générosité de l'homme doit pouvoir se reposer dans l'harmonie des choses, celle-ci doit être un miroir de celle-là.

(2) Et n'oublions pas que la norme est par définition divine.

(3) A cette occasion, nous ferons remarquer ce qui suit : supposons un instant que le Koran fasse partie de la Bible et qu'il ait été rédigé quelques siècles avant notre ère : il n'y a aucun doute qu'il se trouverait des « critiques » pour soutenir que le Koran a été rédigé à différentes époques, donc par différents auteurs, et que tels passages sont beaucoup plus récents que la tradition ne le prétend, sans parler des interpolations tardives des copistes, argument inévitable dans l'arsenal des « exégètes » démolisseurs des Ecritures.

à la distinction suivante : il est des Ecritures sacrées où la langue originale est d'une importance capitale, d'où l'interdiction plus ou moins expresse de les traduire pour l'usage canonique, — c'est le cas de la Thora, du Koran, du Véda, et cela pourrait l'être du Tao-Té-King, — et il en est d'autres où tout le sens se livre dans les images, dans l'expression directe de la pensée, — c'est le cas de l'Evangile et des Livres bouddhiques, — et où les traductions en langues populaires, mais nobles, sont même traditionnellement prévues. Nous disons « en langues nobles » pour souligner que les langues occidentales modernes ont perdu cette qualité par quelques siècles de mentalité profane et de bavardage littéraire ; ayant perdu, dans leur substance même, le sens du sacré, elles sont loin d'être aptes à rendre les Ecritures selon ce qu'exigent les réalités spirituelles, psychologiques et liturgiques ; et nous parlons de « traductions traditionnellement prévues » pour rappeler que la possibilité de traduire l'Ecriture se trouve déjà préfigurée dans le « don des langues » et, pour ce qui est du Bouddhisme, dans le parallélisme originel entre le pali et le sanscrit ; mais une fois devenue liturgique, la langue est cristallisée et ne change plus, même si elle se modifie dans l'usage profane [1]. Il faut relever ici le fait que ces deux formes de la Révélation, la bouddhique comme la chrétienne, se fondent sur une humanisation du Divin, — Divin impersonnel dans le premier cas et personnel dans le second, — tandis que dans les traditions judaïque, islamique et hindoue, la Révélation prend avant tout, et essentiellement, la forme d'Ecritures ; l'avatârisme hindou n'y change rien, car le Véda est avant les

(1) Comme l'a écrit Joseph de Maistre, « toute langue changeante convient peu à une religion immuable. Le mouvement naturel des choses attaque constamment les langues vivantes; et sans parler de ces grands changements qui les dénaturent absolument, il en est d'autres qui ne semblent pas importants, et qui le sont beaucoup. La corruption du siècle s'empare tous les jours de certains mots, et les gâte pour se divertir. Si l'Eglise parlait notre langue, il pourrait dépendre d'un bel esprit effronté de rendre le mot le plus sacré de la liturgie, ou ridicule, ou indécent. Sous tous les rapports imaginables, la langue religieuse doit être mise hors du domaine de l'homme. » (*Du Pape*, Livre I, ch. XX.).

avatâras, ce ne sont pas ceux-ci qui révèlent le *Sanâtana-Dharma*, ou qui le créent pour ainsi dire.

La compréhension détaillée de la Thora, du Koran et des Livres brahmaniques présuppose la connaissance, non seulement des associations d'idées qu'évoque tel terme hébreu, arabe ou sanscrit, mais aussi des propositions implicites et sous-entendues, que fournissent précisément les commentateurs, soit par science soit par inspiration ; quant au symbolisme, si important dans toutes les Ecritures sacrées, y compris l'Evangile, il faut distinguer entre un symbolisme direct, entier et essentiel et un autre indirect, partiel et accidentel. Quand Jésus en priant lève les yeux vers le ciel, le symbolisme est direct, car le ciel ou le « haut » représente par sa situation spatiale, aussi bien que par sa nature cosmique, la « dimension divine » ; mais quand, dans la parabole du semeur, les oiseaux qui enlèvent la semence signifient le diable, le symbolisme est tout indirect et provisoire, car ce n'est qu'en tant qu'ils enlèvent la semence et voltigent dans tous les sens que les oiseaux, qui en eux-mêmes symbolisent au contraire les états célestes, peuvent assumer cette signification négative. Il faut noter ici également un autre cas, celui du symbolisme à la fois partiel et direct : le Koran compare le braiment de l'âne à la voix de Satan, mais l'âne en lui-même n'est pas en cause, bien que son cri ne soit jamais susceptible d'une interprétation bénéfique [1]. Ces divers degrés de symbolisme sont très fréquents dans la Loi de Manou, qu'il est impossible de comprendre en détail sans connaître les ramifications implicites des divers symboles.

(1) C'est à une ânesse — celle de Balaam — que Dieu donna la parole, et c'est un âne qui porta la Vierge et l'Enfant lors de la fuite en Egypte, et le Christ lors de son entrée triomphale à Jérusalem; et rappelons que l'âne porte sur le dos le dessin d'une croix. L'âne symbolise l'humilité, par contraste avec la superbe princière du cheval, et il incarne en effet, à côté de son noble congénère, le caractère paisible, modeste et touchant — et voisin de l'enfance — des créatures sans gloire, mais néanmoins bonnes; quant au braiment, il semble manifester l'ambition d'égaler le hennissement, comme s'il y avait là la marque caricaturale de la tentation des petits de jouer aux grands, donc du péché d'orgueil. On peut admettre que l'âne de la crèche ait la signification d'une présence profane, sinon maléfique, — eu égard au braiment et à la réputation d'entêtement, — mais selon une autre interprétation somme toute plus adéquate, et corroborée par la Légende Dorée, il représente ici la présence des petits et des humbles, ceux qui sont méprisés du monde tout en étant agréés par le Seigneur.

Pour le lecteur non averti, bien des passages des Ecritures renferment des répétitions surprenantes et des pléonasmes, à moins qu'ils ne soient même tout à fait inintelligibles ou apparemment absurdes. Ainsi par exemple le Koran dit d'Abraham : « Nous (*Allâh*) l'avons choisi en ce monde-ci, et en vérité, il est dans l'au-delà parmi les justes » (II, 130) ; on peut se demander ce qu'est la fonction de cette seconde proposition, qui est pourtant l'évidence même. Or cette précision est rendue nécessaire par l'énonciation précédente : « dans le monde » ; si l'Ecriture disait uniquement : « Nous l'avons choisi », il serait inutile de préciser quoi que ce soit ; mais puisqu'elle dit « dans le monde », elle est obligée, afin d'éviter que cette précision soit interprétée dans un sens limitatif, d'ajouter « et dans l'au-delà » [2]. Cela était d'autant plus indispensable, au point de vue islamique, que le Christianisme situait Abraham dans les « limbes des pères » et que Jésus s'était présenté comme « antérieur » à ce Patriarche [1].

Autre exemple : Jésus dit (III, 49) : « Je vous annoncerai ce que vous mangerez et ce que vous amasserez dans vos demeures » ; ce passage fait allusion, d'abord à l'Eucharistie, et ensuite à l'amassement d'un trésor dans l'au-delà [2], deux éléments essentiels du message christique ; or ce sont là des associations d'idées qui ne s'imposent guère au premier abord et à la simple lecture. Un passage analo-

(2) Ce verset n'est pas sans rapport avec le suivant : « Nous montrâmes à Abraham le royaume des cieux et de la terre afin qu'il fût de ceux qui possèdent la certitude » (VI, 75), les « cieux » signifiant à la fois les astres et les mondes célestes ou, d'après Ghazzâli, la « vision intérieure ».

(1) Ce que le Christ fit en tant que manifestation actuelle et concrète du Logos, et centrale pour un monde donné.

(2) « Vendez ce que vous avez, et donnez-le en aumône. Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor dans les Cieux qui ne s'épuise pas, où ni voleur n'approche ni mite ne détruit. Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. » (*Luc*, XII, 33 et 34).

gue est celui-ci : « Jésus, fils de Marie, fit cette prière : Notre Seigneur, fais-nous descendre une table du ciel ; qu'elle soit un festin pour le premier et le dernier d'entre nous, et un signe de ta puissance... » (V, 114). Ici encore, nous avons une allusion à l'Eucharistie ; quant aux mots « le premier et le dernier », ils désignent respectivement le saint et l'homme à la vertu suffisante, et aussi, sous un rapport différent, le gnostique et le simple croyant ; la suite du passage contient une menace divine contre les indignes, — qui seront châtiés « d'un châtiment dont Je (*Allâh*) ne châtierai personne de par les mondes », — ce qui rappelle la menace analogue de saint Paul : « Celui qui mangera de ce pain sans en être digne, mangera sa propre condamnation. » (I *Cor. XI*, 27-29).

Sur un tout autre plan et dans un passage concernant le pèlerinage (II, 198), le Koran fait remarquer, à la stupéfaction du lecteur non averti, que « ce n'est pas un péché pour vous si vous recherchez quelque faveur de votre Seigneur », ce qui signifie : il vous est permis pendant le pèlerinage de gagner quelque subsistance en faisant du commerce ; il suffisait de le savoir, mais ce sens ne ressort nullement du mot à mot. D'un ordre analogue est la difficulté suivante : « Il n'y a pas de péché, pour ceux qui croient et font les bonnes œuvres, dans ce qu'ils ont mangé, s'ils craignent Dieu et sont croyants, et font les bonnes œuvres, et de nouveau craignent Dieu et croient, et encore Le craignent et s'efforcent dans le bien... » (V, 93). Ce qui signifie globalement que chez les vrais croyants, il ne reste aucune trace du mal qu'ils ont pu faire par ignorance avant la révélation de la prescription correspondante ou avant leur entrée en Islam ; ou encore : chez ceux des vrais croyants — non des hypocrites — qui moururent avant cette révélation. Quant aux répétitions contenues dans ce passage, elle se réfèrent, d'après les commentateurs, aux divisions du temps, — passé, présent, avenir, — et aussi aux degrés d'application — moi, Dieu, le prochain — de nos devoirs moraux et des attitudes spirituelles qui s'y réfèrent. Mais ce verset a également un sens à la fois plus littéral et plus général, et alors il signifie qu'en cas de circonstances exceptionnelles, les prescriptions alimentaires sont subor-

données aux principes intrinsèques, c'est-à-dire que l'observance de ceux-ci peut compenser au besoin l'inobservance de celles-là.

Un détail qui peut étonner dans le Koran, c'est que souvent, et sans transition ni rapport logique, on ajoute à une stipulation légale quelconque une tournure comme celle-ci : « Et *Allâh* est puissant, sage. » C'est que le Koran comporte pour ainsi dire plusieurs « couches » superposées ; après l'énonciation d'une chose temporelle, le voile de la contingence se déchire et le fond immuable réapparaît.

Mais, demandera-t-on, si la lecture — ou plutôt la compréhension — du Koran est chose tellement ardue et précaire, même pour les hommes sachant l'arabe, comment l'Islam peut-il gagner de nombreux adeptes parmi des peuples ne sachant pas cette langue, et aussi éloignés des Arabes que le sont les Nègres, les Chinois, les Malais ? C'est que l'Islam se répand, non par la lecture du Koran, mais par sa manifestation humaine, spirituelle, psychologique et sociale : si des Noirs d'Afrique embrassent la religion musulmane, c'est parce qu'ils observent le genre de vie des croyants, les voient prier, entendent le chant du muezzin, constatent une certaine générosité commune et la sérénité des hommes pieux ; c'est ensuite seulement qu'ils apprennent le minimum d'arabe exigé pour la prière canonique. L'immense majorité des Musulmans non arabes ne sauront jamais lire le Koran ni à plus forte raison apprécier ses qualités littéraires ; ils vivent dans l'effet sans connaître la cause. On comprendra l'importance, en Islam, des oulémas, si l'on sait qu'ils sont les dépositaires et pour ainsi dire les réservoirs, non seulement des sentences du Koran — très souvent sibyllines (1) — mais aussi, et surtout, des significations implicites puisées soit dans la sounna, soit dans les commentaires traditionnels.

1. Ce caractère appartient bien davantage aux versets « paraboliques » (*mutashâbihât*) qu'aux versets « confirmés » (*muhkamât*) qui, eux, constituent la « Mère du Livre » (*Umm el-Kitâb*); les premiers contiennent des sens multiples, et les seconds, un seul sens; celui-ci peut comporter des gradations, mais elles sont parallèles et non divergentes. La « Mère du Livre » est en somme l'ensemble des dogmes, puis des prescriptions et interdictions essentielles.

2

Certaines énigmes du Koran résultent d'une intention purement métaphysique : « Ne regardes-tu pas vers ton Seigneur, comme Il étendit l'ombre ? Et s'Il l'avait voulu, Il l'aurait rendue immobile. Ensuite Nous (*Allâh*) avons créé le soleil afin de la démontrer (Nous avons fait du soleil son indication). Puis nous l'avons contractée d'une saisie facile. » (XXV,45) — Dans ce passage, ce qui frappe de prime abord, c'est que l'ombre n'est pas décrite comme indiquant, par son mouvement, celui du soleil, mais que le soleil « démontre » l'ombre ; selon certains exégètes, cela signifie — ou confirme — le fait que Dieu est la cause directe de tout phénomène, qu'il n'y a donc pas de causes intermédiaires (1) ; d'autres rapportent le terme « ombre » (*zhill*) (2) au crépuscule, à la clarté sans soleil : c'est l'heure qui correspond à l'état paradisiaque (3), exempt à la fois de ténèbres et des brûlures du soleil. Enfin, selon une autre interprétation du verset (4), l'ombre signifie l'existence relative qui est une absence d'Etre ou un néant (*'adam*), comme l'ombre est une absence de lumière ; or l'existence relative (5) ne peut être connue qu'en vertu de l'Etre absolu (6) qui, lui, correspond ici au soleil (7).

Un passage du Koran que nous aimerions mentionner encore est le suivant : quand Satan dit qu'il séduira les hommes « de devant et de derrière, de leur

(1) Voir à ce sujet la formulation de Fudâli, citée dans *Les stations de la sagesse* (Paris 1958) p. 87.

(2) Le sens de ce mot se distingue de celui de *zhulmah*, « ténèbre » ou « obscurité » et de celui de *fâï*, « ombre projetée ».

(3) Les « compagnons de droite » (les sauvés) seront « parmi des jujubiers sans épines et des acacias alignés, dans une ombre étendue... ». (LVI, 27-30).

(4) Mentionnée, comme les précédentes, dans la célèbre compilation *Rûh el-Bayyân*.

(5) C'est là un pléonasme, mais nous l'employons pour plus de clarté.

(6) Ou « relativement absolu », selon une nuance métaphysique fort importante que nous avons relevée plus d'une fois.

(7) Quelqu'un nous a fait remarquer qu'en symbolisme soufique, la création de l'ombre précède celle de la lumière, car l'ombre — la négation de l'Etre ou l'ignorance — représente la relativisation, la manifestation, ou l'objectivation première, de l'Essence.

droite et de leur gauche » (VII, 17), les commentateurs font remarquer que ni le haut ni le bas ne sont mentionnés et concluent que ce verset exprime à sa manière la limitation du pouvoir satanique ; or les deux dimensions inviolables dont il s'agit sont en somme la « grandeur » et la « petitesse », c'est-à-dire les « extrêmes qui se touchent » : l'homme est sauvé, soit parce qu'il reste « petit » comme un enfant, soit parce qu'il s'élève au-dessus des choses comme un aigle (1). Les deux positions peuvent et doivent du reste se combiner, comme l'indique par exemple le nom de Lao-Tseu, « Enfant-Vieillard » ; en d'autres termes, on doit être à la fois « trop petit » et « trop grand » pour le mal (2) ; le type même du pêcheur prométhéen ou titanesque, c'est l'adulte passionné et ambitieux qui, n'étant ni enfant ni vieillard, n'a ni l'innocence humble et confiante des petits ni la sagesse détachée et sereine des grands. Mais la « hauteur » est aussi la Vérité adamentine, comme la « profondeur » est l'inaltérable nature des choses ; le démon n'a de prise ni sur l'incorruptibilité du pur Connaître, ni sur l'innocence du pur Etre.

***

Il peut y avoir dans les Textes sacrés des antinomies symbolistes ou dialectiques, mais non des contradictions ; c'est toujours la différence de point de vue et d'aspect qui fournit la clef, même dans des cas comme celui des récits évangéliques divergents : par exemple, quand selon saint Luc l'un des larrons est mauvais et l'autre bon, il s'agit de toute évidence de la simple opposition entre le mal et le bien, l'in-

(1) Le même passage affirme que la plupart des hommes sont ingrats, soulignant ainsi que ce qui attire l'homme dans les filets du démon est le manque de gratitude envers Dieu, ce qui serait susceptible de bien des développements. C'est en effet par une sorte d'ingratitude — ou par mille sortes d'ingratitude ou d'inconscience coupable — que l'homme s'éloigne du Centre-Origine : c'est le don de l'existence, ou de l'intelligence, profané et dilapidé, et finalement foulé aux pieds.

(2) L'innocente petitesse des enfants n'a pas besoin de sagesse, mais la sagesse — étant une totalité — ne va pas sans cette petitesse.

croyance et la foi, le vice et la vertu (1) ; par contre, quand selon saint Matthieu et saint Marc les deux larrons injurient le Christ, ils s'identifient aux deux pôles du vice, le premier étant mental et le second moral ; ces deux pôles se retrouvent dans l'âme humaine, où le Christ apparaît comme l'intellect pur et, à un moindre niveau, comme la voix de la conscience, laquelle est un prolongement ou un reflet de l'intellect. Il y a du reste dans l'âme le bien et le mal comme tels, mais il s'y trouve également le mal masqué par des vertus et le bien gâché par les vices ; et notons que, si l'un des larrons était bon, il n'en était pas moins, en tant que larron, une injure pour le Christ, si bien que les récits de Matthieu et de Marc coïncident sous un certain rapport avec celui de Luc ; mais c'est en tout cas la version de Luc qui prime, là où l'alternative se pose, car la Miséricorde l'emporte sur la Rigueur (2).

Ce genre d'interprétation — dont on trouve, du côté chrétien, les prémices chez Origène, saint Ambroise, saint Augustin, Cassien, saint Grégoire et d'autres — est profondément ancré dans la nature des choses et se retrouve, par conséquent, dans tous les climats traditionnels ; mais ce qui importe ici, c'est que bien des images contenues dans les Ecritures sacrées resteraient inintelligibles sans leur transposition sur les plans métaphysique, macrocosmique ou microscosmique (3).

(1) Tauler compare la crucifixion du premier larron au vain repentir des gens qui mettent toute leur foi dans les austérités extérieures et les pénitences orgueilleuses, lesquelles ne leur apportent que la damnation en échange de leurs souffrances ; c'est là le « zèle d'amertume » dont parle saint Benoît. La seconde croix est celle du pécheur réellement détourné du monde : il a tout sacrifié pour Dieu et accepte joyeusement les souffrances méritées par ses péchés, avec la ferme espérance en l'amour et la miséricorde de Dieu. La croix centrale est celle de l'homme parfait qui a choisi de suivre le Christ en toutes choses, et qui doit être crucifié dans la chair afin d'atteindre la « croix de la nature divine du Christ ». Au point de vue du symbolisme hermétique, cette image s'identifie au caducée, où l'axe central ou l'« arbre du monde » comporte deux cycles, un ascendant et un descendant, ce qui est en rapport avec la *janua coeli* et la *janua inferni*, et aussi, en termes hindous, avec le *dêva-yâna* et le *pitri-yâna*.

(2) C'est l'inscription du Throne d'*Allâh* : « En vérité, Ma Miséricorde précède Ma Colère. »

(3) Il y aussi, chez les sectaires modernisants, une pseudo-

Contrairement à ce qu'on admet aujourd'hui, les hommes de l'antiquité n'étaient nullement aveugles sur les étrangetés du mot à mot scripturaire : Origène a fort bien remarqué qu'un soufflet se donne de la main droite sur la joue gauche, qu'il est donc surprenant que le Christ enjoigne de tendre la joue gauche après la droite, et non l'inverse (1) ; ou encore que les yeux regardent ensemble et non séparément un même objet, qu'il est donc impossible de prendre à la lettre le conseil du Christ d'arracher l'œil droit qui aurait regardé avec concupiscence, sans parler du fait que le conseil lui-même ne peut s'entendre littéralement, et ainsi de suite. De même encore, Origène fait remarquer que, s'il est des Israélites « selon l'esprit », il doit y avoir aussi des Egyptiens et des Babyloniens « selon l'esprit », et que les paroles bibliques concernant le Pharaon ou Nabuchodonosor ne peuvent toutes s'appliquer aux monarques portant ces noms ; il en est par conséquent qui ne s'appliquent qu'aux seuls « types » que ces noms désignent (3).

exégèse diabolique, telle l'affirmation, de la part des Ahmadiyah de Lahore — hérésie fondée au XIXe siècle — que la « résurrection des morts » signifie l'actuel « réveil des peuples » ! Ce qui est deux fois faux, premièrement parce que la résurrection concerne les morts et non les vivants et qu'elle a lieu au Jugement Dernier, et deuxièmement parce que les peuples ne se réveillent pas, pour dire le moins; ce qui se réveille est bien autre chose. — Tout à fait du même ordre sont ces exégètes chrétiens dont le seul souci est d'aplatir et de vider l'Ecriture, de « psychologiser » par exemple les anges, qui en réalité sont des êtres parfaitement objectifs et concrets, tout en étant en même temps des « états supérieurs », différence qui équivaut à celle entre la fonction bodhisattvique et le niveau nirvânique correspondant.

(1) L'Evangile indique une hiérarchie logique et morale et non une succession de situations physiques.

(2) Ici, le sens logique et moral est des plus évidents, malgré l'impossibilité physique de l'image.

(3) D'une manière analogue, mais sur un tout autre plan, quand Jésus déclare que « nul n'arrive au Pere si ce n'est par Moi », il s'agit, non seulement de « tel Logos », mais aussi du « Logos comme tel », donc de toute manifestation illuminatrice et légiférante du Verbe éternel. La vérité intrinsèque des grandes révélations de l'humanité nous obligent du reste à cette conclusion, exactement comme d'autres faits objectifs nous obligent à interpréter — donc à délimiter — tels passages scripturaires, par exemple l'interdiction de tuer ou l'injonction de tendre la joue gauche, auxquels nul ne donne une portée inconditionnelle ou absolue.

∴

En ce qui concerne les apparentes contradictions des Textes sacrés, nous citerons encore cet exemple tiré de la *Bhagavadgîtâ :* « Par Moi tout cet univers se trouve pénétré, Ma forme restant (toutefois) non manifestée ; tous les êtres habitent en Moi, (mais) Je n'habite pas en eux. Et ces êtres n'habitent pas davantage en Moi ; regarde mon divin *yoga !* Soutenant tous les êtres sans habiter en eux, — c'est là mon Soi (*Atmâ*), la cause des êtres. » (IX, 4 et 5). On pourrait croire qu'il y a là une contradiction flagrante, mais les rapports envisagés diffèrent évidemment d'une phrase à l'autre, comme l'explique Shankara dans son commentaire : « Aucun être privé (par hypothèse) du Soi ne pourrait devenir un objet d'expérience ; ils habitent donc en Moi, c'est-à-dire qu'ils existent par Moi, le Soi... Je suis certainement l'Essence ultime même de l'éther... Mais ces êtres — en commençant par *Brahmâ* (pour descendre jusqu'aux créatures les plus infimes) — n'habitent pas en Moi.. La *shruti* parle du non-attachement du Soi, voyant qu'Il est sans rapport avec aucun objet : vide (de la condition limitative) d'attachement, Il n'est jamais attaché. » *Atmâ* ne peut comporter dans sa nature infinie des facteurs d'attachement, donc de limitation (1).

Parfois, les divergences dans les textes sacrés — et *a fortiori* entre des Textes de provenance diverse — sont plus ou moins comparables à celle qui oppose l'astronomie exacte à celle de Ptolémée, la première

(1) Nous nous permettrons de faire remarquer ici, en passant, que l'Européen se sent plus proche à certains égards de la mentalité des Hindous que de celle des Arabes, mais que sous d'autres rapports il est au contraire plus proche des Arabes et de l'Islam — même s'il ne l'avoue pas — que des Hindous et du Brahmanisme; la première affinité s'explique par le fait que l'Europe, à d'infimes exceptions près, est aryenne, — ce qui n'est pas qu'une question linguistique, et il n'y a d'ailleurs pas de langage sans mentalité correspondante, — tandis que la seconde affinité s'explique par le fait que l'Europe, étant chrétienne avec des minorités juives et musulmanes, est spirituellement sémite, du moins par atavisme. Cette remarque n'est pas tout à fait sans rapport avec la question générale qui nous préoccupe présentement.

étant soutenue par la nature objective, mais en quelque sorte « extra-humaine », des faits, et la seconde par l'expérience humaine forcément limitée, mais symboliquement et spirituellement adéquate, parce que « naturelle » (1) ; une perspective spirituelle peut, dans tel cas particulier, opter pour l'une ou l'autre des solutions — analogiquement parlant — suivant sa logique interne et l'opportunité qui en résulte. Par exemple, dans la divergence foncière qui oppose les thèses chrétienne et musulmane sur la fin terrestre de Jésus, il y a un mystère dont l'Evangile ne rend pas explicitement compte et dont chacune des deux thèses transmet providentiellement un aspect en quelque sorte extrême, suivant les exigences ou intérêts de la spiritualité respective (2).

La plus grande divergence possible, en ce domaine, est sans doute celle qui oppose le non-théisme — ou le nirvânisme — des Bouddhistes au monothéisme des Sémites, le premier se fondant sur le caractère onirique et impermanent du cosmos en connexion avec l'apparence négative ou « vide » de la Réalité absolue, et le second sur la réalité d'expérience du monde et sur la manifestation positive et active du Principe créateur ; ces définitions, aussi insuffisantes qu'elles

(1) Notons en passant que l'Inde traditionnelle admet à la fois la terre plate et la terre sphérique : tandis que pour les *Pûranas*, la terre est un disque supporté par Vichnou comme tortue, elle est pour le *Sûrya-Siddhânta* une sphère suspendue dans le vide.

(2) Le docétisme et le monophysisme ont présenté divers aspects de ce mystère; nous disons des « aspects », car la question est plus complexe et il est même plus que probable qu'elle soit insoluble en termes terrestres; c'est en tout cas ce mystère qui explique, d'une part l'héroïsme surhumain et surnaturel des martyrs intégrés dans la nature du Christ, et d'autre part — sur un tout autre plan — la profusion des doctrines divergentes ayant trait à cette nature, dès les origines du Christianisme. Mais il ne faut pas perdre de vue, d'un autre côté, que le passage koranique dont il s'agit peut avoir — ou a nécessairement — un sens qui concerne un « type spirituel » et non un personnage historique, et qu'il est parfois difficile, et peut-être même impossible, de savoir où se trouve, dans un passage scripturaire de ce genre, la limite entre l'histoire et le symbolisme; il en est ainsi notamment dans des cas où le sens littéral est indifférent pour l'« Intention divine » relative à telle Révélation, et au point de vue où doit se placer la religion envisagée.

puissent être à certains égards, illustrent à leur façon la non-contradiction — ou la cohérence profonde — de la Révélation universelle (1).

Mais nous pouvons nous arrêter là, car notre intention était surtout de montrer que les déficiences apparentes des Livres sacrés sont en réalité des synthèses ou des ellipses, et aussi de souligner que, pour etre dans la vérité ou dans l'orthodoxie, point n'est besoin de trouver sublime ce qu'on n'est pas en mesure de comprendre et par conséquent d'apprécier ; pour être respectueux sans hypocrisie et sincère sans irrespect, il suffit de savoir que la Parole divine est nécessairement parfaite, que nous soyons actuellement capables de le constater ou non. Quoi qu'il en soit, comme il est impossible de faire de Textes sacrés le sujet d'une démonstration somme toute secondaire sans briser le cadre de celle-ci, — car les contenus d'un tel exposé ouvrent des horizons qui nous éloignent singulièrement de notre intention première, — nous voudrions terminer par une citation qui ramène la question à son essence et en même temps excuse notre entreprise : « Dis : si la mer était de l'encre pour écrire les Paroles de mon Seigneur, la mer s'épuiserait avant que ne soient épuisées ces Paroles, même si Nous (*Allâh*) lui ajoutions, pour l'augmenter, une autre mer. » (*Koran, XIX*, 109) (2).

Frithjof SCHUON.

---

(1) Comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, le « théisme » se retrouve d'une certaine manière, sous la forme de l'Amidisme notamment, dans le cadre du Bouddhisme pourtant « non théiste », et ce « non-théisme » se retrouve à son tour dans la conception de l'« Essence impersonnelle » de la Divinité dans les ésotérisme monothéistes, (*Images de l'Esprit*, Paris 1960; chap. *Sur les traces du Bouddhisme*).

(2) De même : « Et si tous les arbres de la terre étaient des calames et que la mer fût de l'encre, et qu'il s'y ajoutât encore sept autres mers, les Paroles d'*Allâh* ne s'épuiseraient point; en vérité, *Allâh* est puissant et sage. » (XXXI, 27).

UNE FORME EXOTIQUE DE L'ERREUR SPIRITE : LE CAODAISME

Un très sérieux historien des Missions catholiques en Asie suggérait, il y a peu, que leur relatif succès au Viet-Nam et leur total échec dans les pays voisins pourrait bien être une question de discernement (1). A quoi nous avions objecté — sans même relever le caractère désobligeant d'une telle opinion — qu'elle s'accordait assez mal avec la flambée du Caodaïsme, lequel avait fait, en Cochinchine, plus d'adeptes en trente ans que le Catholicisme en trois siècles... En vérité, nous savons bien qu'il s'agit d'autre chose, Cambodge, Laos ou Thaïland étant fermement attachés au Bouddhisme Hinayâna, tandis que le Viet-Nam, teinté de Confucéisme mais sensible à l'impact occidental, n'est réellement attaché à rien : c'est la « disponibilité », justement, qui tend à obscurcir le discernement.

Qu'est-ce donc que le phénomène caodaïste ? Comment et dans quel contexte s'explique-t-il ? Quels sont ses origines, ses moyens et ses buts ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner ici, les manifestations les plus déroutantes du désarroi spirituel d'une Asie en mutation ne pouvant nous laisser indifférent.

Le Caodaïsme se définit lui-même comme « bouddhisme rénové » — ce qu'il n'est à aucun degré —, comme « spiritisme vietnamien » — l'assemblage des deux termes constituant une équivoque beaucoup plus qu'une contradiction —, enfin comme « religion nouvelle » — ce qui laisse aussitôt soupçonner la

(1) *Les origines du Clergé viêtnamien*, par Nguyên-huu-Trong, thèse de doctorat en théologie (Saigon, 1959).

contrefaçon. Une définition plus précise consisterait à dire qu'il s'agit d'une pseudo-religion fondée sur des « révélations » spirites assez opportunistes pour se mettre au service d'une volonté de puissance essentiellement temporelle. Et c'est bien ce qui — à notre époque du moins, car il en fut autrement à ses origines — le signale à l'attention de l'Occident.

***

Le peuple vietnamien est-il, comme on le dit parfois, « religieux ? (2). Si les « élites » urbaines s'occidentalisent à une allure croissante, et se déspiritualisent, le plus souvent, au même rythme, le geste quotidien conserve, dans le peuple des campagnes, une teinte rituelle certaine, encore qu'assez mal définie. On y est plus sensible au fait qu'à la doctrine. La « religiosité » s'y avère moins sentimentale qu'immédiate et pratique. L'influence des « trois religions » (les *tam giao*), venues de Chine à des époques diverses — le Bouddhisme en premier —, est générale mais superficielle et confuse (3). « La vraie religion des Annamites, écrit le P. Cadière, est le culte des Esprits » : ce qui doit s'entendre, non seulement du culte des divinités d'origine taoïste, telles les *Chu vi*, mais surtout d'une sorte d'« animisme » généralisé, de la perception mal différenciée d'influences psychiques ou spirituelles dans tous les phénomènes de la nature, dans tous les actes de la vie courante. Perception qui implique, soit cohabitation familière, soit crainte révérencieuse, et l'accomplissement d'actes rituels dont certains nécessitent l'intervention du bonze ou du sorcier — selon leur nature, et non selon l'obédience supposée des fidèles. On rejoint ici l'influence taoïste, dont le domaine d'élection s'étend à la géomancie et à la divination : c'est dire

(2) « ...Dans toutes les classes de la société, le sentiment religieux se manifeste de façon puissante et domine la vie tout entière . » (Léopold Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, t. I, Saigon 1958).

(3) Il existe cependant un mouvement de renaissance bouddhique très récent, et de réelle importance.

que, si elle a pu s'exprimer en des sociétés secrètes relevant de la *T'ien-ti houei* — et dont les initiateurs étaient d'ailleurs chinois —, elle se situe le plus généralement au niveau des astrologues de pagode et des sorciers de village, survivance des *phutuy* dont parle Matgioi (4).

Une autre dégradation du Taoïsme s'exprime dans l'usage multiforme des phénomènes « spirites », soit comme système de divination, soit comme distraction de bourgeoises désœuvrées, car la médiumnité paraît être, dans le second cas, surtout affaire de femmes (5).

Ce sens diffus, mais désorienté, du « sacré », se trouve être, bien entendu, exploité de toutes les manières possibles : par les prosélytismes religieux ou prétendus tels (6), par les ambitions politiques aussi, la constitution de groupements hiérarchisés sous un prétexte « mystique » assurant une possibilité commode de manœuvre et de pression. Double souci qui se combine en proportions diverses dans les « sociétés secrètes » nationalistes, puis dans ce qu'il est convenu d'appeler — à tort — les « sectes » : Caodaïsme et *Phât Giao Hoa-Hao* (7).

Il ne faut pas négliger non plus un phénomène commun à la Chine et au Viet-Nam de tous les temps : l'attrait du « messianisme ». René Guénon a conté l'extravagante histoire des « messies » théo-

(4) *Thây phù-thuy* (ch. *tai fou-chouei*) = « maître de l'eau magique ». C'est ici l'occasion de remarquer que l'information et la terminologie de Matgioi sont exclusivement nord-viêtnamiennes.

(5) Cf. Maurice Durand, *Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens* (Paris, 1959).

(6) Hors de ceux qui nous sont familiers, il nous a été donné d'assister en peu de temps à deux tentatives de cet ordre : l'une, extrêmement tapageuse, de la secte « adventiste » américaine, l'autre, plus discrète, de la Société Théosophique d'Adyar.

(7) Littéralement « Bouddhisme Hoa-Hoa », du nom du village natal de son fondateur : encore un « Bouddhisme rénové » où le Bouddha n'est qu'un prétexte. L'actualité récente montre que ni Bouddhistes, ni Catholiques n'échappent d'ailleurs entièrement à la tentation de constituer des groupes de pression politiques, voire, pour les seconds, politico-militaires.

sophistes et « néo-spiritualistes » (8). L'Extrême-Orient n'est pas en reste : il possède, entre autres, Tcheng-Kio, annonciateur de la « Grande Paix » sous les Han, Yang Lai-jou, fondateur de la *Tsai-li kiao*, Hong Sieou-ts'iuan, organisateur « inspiré » de la prodigieuse aventure *T'ai-p'ing* ; au Viet-Nam, le *Phât Thây Tay An*, ou « Maître bouddhiste de l'Ouest », le faux empereur descendu du ciel Phan-xich-Long, le *Dao-khung* (= bonze fou) Huynh-phu-So, fondateur des *Hoa-Hao*, l'un ou l'autre plus ou moins annonciateurs du *Minh Vuong*, le restaurateur de l'âge d'or (9). L'originalité du Caodaïsme sera de se contenter de la « révélation » d'« esprits désincarnés ».

***

Car tout commence en effet par une banale histoire de spiritisme, et se poursuit par la conjonction de cette histoire avec une seconde du même ordre.

Un paisible et digne administrateur, le *Phu* Ngô-van-Chiêu, s'ennuie à Phu-Quoc, une lointaine île du Golfe du Siam. Bien qu'il soit convenu d'en faire un « saint homme », ses biographes ne s'accordent pas sur son appartenance : Bouddhisme ? Taoïsme ? ou les deux à la fois ? Quoi qu'il en soit, le *Phu* Chiêu, qui n'ignore pas la littérature « néo-spiritualiste » française du moment, se livre au spiritisme et recrute de jeunes médiums. A la même époque — nous sommes en 1925-1926 —, les groupes occultistes et kardécistes se développent à Saïgon parmi les employés et les fonctionnaires de formation occidentale : la plus connue de ces « sectes » prend le nom de *Minh-Ly*, « Raison éclairée ». On y fait allégrement tourner les tables. L'un de ces groupes est mis en relation, par « révélation spirite », avec le *Phu* Chiêu, qui lui enseigne l'usage de la « corbeille

(8) *L'Erreur Spirite*, ch. VII.

(9) Ch. *Ming Wang*, l'« Empereur Ming » des sociétés secrètes, le Roi de Lumière. Des informations officielles chinoises datant de 1958 font état de la répression de nouvelles tentatives « messianiques », développées dans le cadre de la résistance à l'institution des « communes du peuple ».

à bec » (10), et lui permet d'identifier l'« esprit » balbutiant « A..A..A.. » dont il reçoit des messages, à celui que Chiêu nomme *Cao-Dai* « Trône élevé », « Haut Palais »), et qu'il considère comme une manifestation immédiate de l'Etre Suprême.

Simultanément, un industriel de réputation douteuse, Lê-van-Trung, Chevalier de la Légion d'Honneur et membre du « Conseil colonial », est mis en rapport avec les « minhlistes » et se convertit miraculeusement à la vertu. Le premier noyau caodaïste est ainsi formé qui, après l'effacement du timide Chiêu au profit de Trung, aboutira à la déclaration légale du 7 octobre 1926. Le *Dai-dao tam-ky-phô-dô*, « Grande Voie de la troisième délivrance », ou de la « troisième amnistie » (11), prendra véritablement allure « ecclésiale » lors de la fête célébrée à Tay-Ninh en novembre 1926, et à laquelle seront invitées les plus hautes autorités coloniales, ainsi qu'un représentant du spiritisme français, le Capitaine Monet.

Avant d'en arriver à la deuxième partie de l'histoire caodaïste, ouvrons deux parenthèses : pourquoi cet apparent agrément des autorités françaises ? Pourquoi Tay-Ninh, où le siège sera définitivement transféré en 1927 ?

Nous avons noté l'inspiration formellement occidentale du mouvement. Par ailleurs, nombre des personnalités citées comme lui ayant apporté leur appui sont des « libéraux » et des Maçons notoires, parfois de grade élevé. L'appartenance à la Maçonnerie occidentale, fort prisée à une certaine époque parmi les fonctionnaires locaux de l'administration coloniale, est possible dans le cas de Chiêu, pratiquement certaine dans celui de Trung. La rencontre du spiritisme et de la Maçonnerie a des précédents : Benjamin Franklin, Allan Kardec lui-même. L'idéal

(10) Ce bizarre instrument de communication spirite a des précédents locaux : les Taoïstes pratiquent la divination à l'aide, soit du « pinceau spirite », soit d'une baguette en T traçant des signes sur un plateau de sable. Seule la forme de la « corbeille » ou « crible » (*co*) est différente, le manche pourvu d'un stylet rappelant la forme d'un phénix.

(11) Les deux premières étant celles du Bouddha et du Christ.

de « fraternité universelle » est ici partout affirmé. Le goût atavique de l'« occulte » se mêle sans grand discernement, mais avec un opportunisme certain, à l'humanitarisme radicalisant. On aperçoit donc la possibilité tout à la fois de substituer aux cadres traditionnels une nouvelle « élite » de formation occidentale et « scientiste » (le Caodaïsme sera toujours effectivement le refuge des petits cadres bourgeois aux ambitions déçues), et de contrôler la formation d'un nationalisme modéré qui se fonderait sur un universalisme de bon ton, et ferait échec au développement des influences « cléricales ». Bien entendu, ces illusions ne dureront guère, des documents officiels datés de 1934 en font foi.

Peut-être le choix de Tay-Ninh s'est-il seulement fondé sur la commodité des transactions immobilières. Il n'en demeure pas moins heureux : la « montagne bleue » qui domine la ville (986 m) se dresse de façon réellement saisissante dans un paysage verdoyant, mais uniformément plat, de bananiers et de cannes à sucre. Couverte de végétation, elle évoque les montagnes chevelues chères à toutes les organisations secrètes ou seulement clandestines de l'Extrême-Orient (12). Il émane toujours des montagnes boisées de puissantes influences « surnaturelles », le plus souvent concrétisées par des temples. Le nom vietnamien de la montagne de Tay-Ninh, *Nui Bà-den*, signifie « montagne de la Dame noire », « dame » que l'on a tenté d'identifier à Umâ. Les femmes s'y rendent en pèlerinage pour obtenir la fécondité. Les légendes cambodgiennes associent la Nui Bà-den et le proche Ba Phnom — site d'une ancienne capitale du Fou-nan où Maheshvara (= Shiva) « descendait sans cesse » — dans des joutes de construction entre hommes et femmes, dont les femmes sortent victorieuses par l'achèvement de la Nui Bà-den au lever — réel ou frauduleux — de l'Etoile du matin (13).

(12) Au Viêt-Nam : pagode de Nui-Cam, Montagne de l'Eléphant, Sept Montagnes. Cf. aussi notre *Légende des Hong*, in *Etudes Traditionnelles* n° 377. L'attaque d'une montagne par Yu-le-Grand consistait à en couper les arbres. (Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*).

(13) Cf. Evelyne Porée-Maspéro, *Etude sur les Rites agraires des Cambodgiens* (Paris, 1962). Interprétation purement sociologique.

Ces quelques notes montrent assez l'importance du site choisi par Lê-van-Trung, grâce à l'assistance, il est vrai, de Cao-Dai parlant par le bec de la corbeille : si l'on ajoute que le site historique du Ba Phnom n'est pas sûr, il se pourrait même que les « descentes » de Cao-Dai répètent, au même endroit, celles de Shiva-Maheshvara... Trung et ses amis n'en attendaient pas tant.

***

Le premier souci de la nouvelle « religion », c'est le recrutement plus que la doctrine : au nombre de 247 le 7 octobre 1926, les adeptes sont 20 000 deux mois plus tard, près d'un demi-million dans les années qui suivent. Toutefois, les dissensions ne tardent guère : dès 1928, Pham-công-Tac crée, avec la *Pham-môn* (« Porte de Pham »), une sorte de dissidence interne dont le titre et les méthodes (notamment le « serment du sang ») marquent un retour à l'esprit des sociétés secrètes asiatiques, par opposition au positivisme officiellement affiché des spirites. En 1933, Lê-van-Trung est accusé par ses pairs de malversations diverses, et doit se retirer. Il se « désincarne » l'année suivante. Sa succession est à l'origine d'une confusion qui ne se résoudra jamais totalement. Bien que la secte de Bentre tente de lui opposer un « anti-pape », Pham-công-Tac devient le chef effectif du Caodaïsme, sans toutefois porter le titre de *Giao-tong* (« *Pape* »), qu'il ne détiendra jamais (14). On comptera jusqu'à onze sectes schismatiques, dont aucune, cependant, n'atteindra une réelle importance.

Les révélations spirites prennent, à partir de 1940, un tour suffisamment nationaliste pour que le Gou-

(14) Le « pontificat suprême » est curieusement réservé, depuis lors, à l'« esprit » Ly-thai-Bach, qui n'est autre que le célèbre poète chinois des T'ang, Li T'ai-po. Nommé « chef des deux pouvoirs » par le « concile » de novembre 1935, Tac s'est contenté du titre de « Supérieur », sans pourtant renoncer à l'appellation de « Sainteté »...

vernement général décide l'exil de Pham-công-Tac à Madagascar. Il n'en rentrera qu'en 1945, mais la continuité aura été maintenue par le *Giao-su* (« évêque ») Tran-quang-Vinh, qui constitue, sous la protection de l'armée nippone, le premier groupe armé : c'est ici l'origine de la phase la plus connue de l'histoire du mouvement : la constitution d'une féodalité militaire. En fait, si les sanglantes palinodies qui suivent paraissent entretenir la pire des équivoques, elles contribuent à la poursuite — habile, persévérante — de buts temporels qui n'ont jamais été dissimulés. Car si le *Giao-su* Tran-quang-Vinh atteint, dans ses écrits « doctrinaux », aux sommets de la logomachie occultiste (15), ses déclarations de principe sont sans ambiguïté : il s'agit de « faire du Caodaïsme une religion d'Etat, la religion nationale du Viet-Nam », avec toutes les conséquences que l'on devine. Accessoirement, d'étendre le prosélytisme à l'échelle du monde... (déclaration du 10 novembre 1946). De fait, le Caodaïsme obtient en 1947 la Présidence du Gouvernement de la République de Cochinchine (Dr Lê-van-Hoach), et en 1948 le Secrétariat à la Défense du Gouvernement central provisoire (M. Tran-quang-Vinh) (16). Le prosélytisme, de militant, est devenu militaire, et le nombre des adeptes passe probablement les deux millions. Malgré tout, les tentatives de rappel des dissidents au bercail, en 1945-46, n'ont abouti qu'à la constitution

(15) Quelques échantillons pris au hasard :
« Voici des signes fraternels, triangulaires et circulaires... »
« Ainsi les lignes sont des signes et des contre-signes et la compréhension des communions... »
« Aujourd'hui une forme-pensée fraternelle s'élance du Zénith de Tay-Ninh pour se transmettre psychique et cosmique au Zénith de Paris. Que les présentes lignes soient la condensation graphique de cette pensée, que je souhaite toute hiérarchisée en son harmonique égalitaire. On le verra, cette image ne porte en elle nulle contradiction insoluble (*sic*). » (Introduction à la *Constitution religieuse du Caodaïsme*, Paris, 1953).

(16) On remarque le caractère protéiforme du personnage, qu'il nous souvient avoir aperçu plus souvent dans la tenue de général de division que dans celle d'« archevêque ». Par ailleurs, nous pouvons assurer que certains des conseillers de la secte, parmi les plus éminents, n'avaient aucun rapport, ni avec le spiritisme, ni avec le culte de Cao-Dai.

d'une petite « Union caodaïste » rivale. Et si le « Saint-Siège » de Tay-Ninh est bien près de jouer à nouveau un rôle déterminant à la fin de la guerre, il échoue près du but : rivalités et défections successives de ses généraux, dispersion de ses troupes, occupation de Tay-Ninh, persécutions : Pham-công-Tac doit s'enfuir au Cambodge où il mourra en 1959 (17).

***

Il n'est pas aisé d'y voir clair dans les élucubrations doctrinales du Caodaïsme, mais assez facile de les caractériser. Car s'il est vrai, comme l'a souligné René Guénon, que les « révélations » du spiritisme ne reflètent que la mentalité des spirites, les interprètes de la corbeille à bec manquent manifestement de toute compétence métaphysique, voire parfois d'un niveau intellectuel moyen. Le résultat global se qualifie en deux mots : illusion et confusion.

Nous nous efforcerons d'examiner successivement la doctrine, le rituel et la hiérarchie, en nous excusant par avance du mélange de sacrilège et de bouffonnerie que constitue nécessairement un tel exposé.

La « révélation » de base est celle de novembre 1946 : « Le Souverain Suprême c'est Moi. Le plus antique des bouddhas c'est Moi. Çakyamuni c'est Moi. Jésus-Christ c'est Moi. Je prends maintenant le nom de Cao-Dai pour enseigner une nouvelle religion. » Celle du 13 janvier 1927 précise la notion des « Cinq branches de la Grande Voie » (*Dai-Dao*, ch. : *T'ai Tao*) : Confucianisme, culte des Génies,

(17) Rien n'est terminé pour autant à l'époque où nous écrivons : ni les ambitions, ni les divisions. Les Caodaïstes de Tay-Ninh sont de nouveau prêts à jouer un rôle de premier plan dans la politique nationaliste. Par ailleurs, les « Caodaïstes de Salut national » de Cao-trieu-Phat (ancienne secte de Bac-lieu), alliés aux communistes depuis 1945, ont opté pour le Gouvernement de Hanoï; et les Caodaïstes *Tien-Thien* (de feu Lê-kim-Ty) font partie du « Front National de Libération du Sud Viêt-Nam » (*Viêt-công*).

Christianisme, Taoïsme, Bouddhisme, celle de leur spécification, et de leur nécessaire retour à l'« unité primordiale ». A l'usage des Occidentaux, le « Seigneur zodiacal » Cao-tiep-Dao explique que « l'enseignement de Moïse est le bouton, celui du Christ la fleur, celui de Cao-Dai le fruit ». Mais à l'usage local, on insiste surtout sur le syncrétisme plus familier des *Tam Giao*. Syncrétisme est le maître-mot, et M. Tran-quang-Vinh n'hésite pas à parler d'« amalgame ». A noter que l'Islam n'est presque jamais cité (18). Mais « Sa Sainteté » Pham-công-Tac cite l'Evangile, et prétend rassembler sous la houlette de « bon pasteur » toutes les brebis égarées dans les particularismes doctrinaux (19). Hors cela, peu de précisions, et l'on n'éprouve pas le besoin, par exemple, de s'interroger sur la nature exacte de Cao-Dai, « Maître de l'Univers » et *spiritual telegraphist* bavard et bon enfant : « Etre », « esprit », voire « Personnage » (*sic*) (19 bis)... Son aspect peut être, selon les circonstances, christianisant ou taoïste : c'est Ngoc-Hoàng (ch. Yu-Hoang = Empereur de Jade), assisté de trois « Esprits Supérieurs » qui représentent assez curieusement les *Tam Giao* : Quan-Am (Kouan-Yin), Ly-thai-Bach (Li T'ai-po) et Quan-Thanh (Kouan-Yu, héros chinois des Trois Royaumes et Génie de la guerre). Rien d'autre donc qu'un monothéisme primaire, que chacun peut accommoder à sa manière.

Outre les assesseurs, la liste des Esprits supérieurs est plus « éclectique » encore. On y trouve : Jésus (dont le rang secondaire n'est dû, assure-t-on, qu'à une raison de chronologie), Jeanne d'Arc, Victor Hugo, Confucius, Sun Yat-sen, le célèbre devin vietnamien Trang-Trinh (Nguyên-binh-Khiêm, XVIe siècle), voire Allan Kardec ou Camille Flammarion (mais ceux-ci sont l'héritage direct des spirites français et se démoderont vraisemblablement très vite,

(18) L'Islam est cependant pratiqué, au Viêt-Nam, par de petites minorités indienne, malaise et chame.

(19) D'après *Jean*, X, 16. (Discours du 28 novembre 1938).

(19 bis) Aucune curiosité non plus quant aux conditions de la « survie ».

si ce n'est déjà fait). Par contre, on reconnaît en Jeanne d'Arc (à cause des « Voix »), et surtout en Victor Hugo, deux des « esprits » favoris du spiritisme de même origine. Le second est, à Tay-Ninh, parmi les plus loquaces ; il s'exprime en vers d'une insigne médiocrité, ce qui montre qu'ici comme en Europe, l'« esprit » a perdu, en même temps que sa forme corporelle, l'essentiel de ses facultés.

Le Caodaïsme croit au *karma* (au sens des théosophistes), et à la réincarnation (au sens des spirites). On nous assure que Victor Hugo (encore lui) et sa famille se sont beaucoup réincarnés au Cambodge : nous n'apercevons, quant à nous, aucune affinité spirituelle qui puisse légitimer un tel phénomène...

Il est beaucoup insisté enfin sur une doctrine morale sans surprise, qui prêche la simplicité, le désintéressement, la « résignation » (où certains ont cru voir la clef de l'emprise exercée par la hiérarchie), les devoirs envers « l'Humanité et la famille universelle ». On rejoint ici encore le « moralisme » d'Allan Kardec. Quant aux prescriptions végétariennes (encore le Théosophisme !), elles n'ont pas grande signification au Viet-Nam, hors de la bourgeoisie aisée. Elles s'allient ici au respect bouddhique de la vie animale.

Que faut-il penser de l'espèce de monachisme contemplatif imposé aux pensionnaires des « cellules de méditation » ? De la prétention à une « initiation » graduelle ? De la distinction parfois soulignée entre ésotérisme et exotérisme ? Le « Supérieur » nous fournit lui-même la clef : « L'Exotérisme, avoue-t-il, ne réalise pas les trois dixièmes de son programme, et l'Esotérisme, personne ne le comprend » (*sic*)... Il n'y a bien entendu, en tout cela, qu'illusion et faux-semblant. La « méditation » ne peut s'exercer sur aucune base doctrinale sérieuse, l'« ésotérisme » et l'« initiation » atteignent à peine au niveau de ceux de Mme Blavatsky : on aperçoit seulement, ici et là, un mélange de notions — ou de mots — empruntés superficiellement au *Yoga*, aux sectes de méditation bouddhiques et aux pratiques taoïstes anciennes.

***

Le rituel se réduit à la célébration de quatre cultes quotidiens (6 h, 12 h, 18 h, 24 h), qui comprennent l'offrande de l'encens (*niem huong*) et l'ouverture des prières (*khai kinh*). Les invocations, inspirées du *nembutsu* amidiste, s'adressent à Cao-Dai, aux Assesseurs, aux Esprits Supérieurs. Elles s'accompagnent de prosternations (*lay*) bien connues en Extrême-Orient, mais quelque peu modifiées ici dans une intention qui se veut symbolique.

On peut rencontrer, au hasard des villages, des « oratoires » caodaïstes qui ne diffèrent guère des *dinh*, ou temples des génies locaux, sinon par le symbole — fort occidental et peint de couleurs tendres — de l'Œil de Cao-Dai inscrit dans un triangle : « Cet Œil, c'est le cachet qui scelle l'investiture céleste des Elus. »

Le Temple central de Tay-Ninh, le *Don-Phat*, a les dimensions et l'aspect d'une grande cathédrale de « style sino-vietnamien moderne » (léger retroussis des toits de pagodes), également utilisé dans la construction de certaines églises catholiques, telle la cathédrale de Phat-Diêm. Les plans en ont été dressés par Pham-công-Tac lui-même, sur instructions reçues par voie spirite. Une grande fresque peinte à l'entrée représente : d'une part Victor Hugo en bicorne d'académicien, d'autre part Trang-Trinh en costume de lettré traditionnel, auréolés de lumière ; ils tracent sur les tables de la Loi, l'un à la plume d'oie en cursive française, l'autre au pinceau en caractères sino-vietnamiens, les mots : « Dieu et Humanité. Amour et Justice. » (20). Près d'eux, Sun

(20) Si la traduction des derniers caractères n'appelle pas de remarque, celle des deux prémiers est plus curieuse : leur prononciation est en effet *Thiên-thu'o'ng, Thiên-ha* (ch. *T'ien-chang, T'ien-hia*), soit littéralement : « en haut du Ciel », « sous le Ciel ». C'est la désignation classique d'un « Ciel »

Yat-sen tient la tablette d'encre de Chine... La décoration polychrome de l'intérieur, avec ses dragons enroulés autour des piliers, tient de la fantasmagorie puérile. L'intention décorative est l'union — ou la cohabitation — des « symboles des religions associées » : « Ce mélange hétérogène, écrit fort suggestivement M. Tran-quang-Vinh, en fait un monument d'une grande originalité. » Sans doute.

Le temple est divisé en trois zones, ou *dai* (car la notion de ternaire, ou de triade, se retrouve un peu partout, à tort et à travers) : le « *Dai* des huit cycles de la Genèse », ou du *Maha-Manvantara*, où les fidèles s'alignent, hommes d'un côté, femmes de l'autre, pendant la célébration du culte ; le « *Dai* des neuf sphères de l'évolution », correspondant aux neuf degrés de la hiérarchie céleste, réservé aux dignitaires ; le « *Dai* de l'alliance divine », interdit aux fidèles, où sont reçues les révélations spirites.

Deux instruments non moins « originaux » se remarquent : la « tour du Sacre », d'où « s'échappent mystérieusement les modulations mélodieuses et enchanteresses d'un chœur invisible » (Tran-quang-Vinh), et que surmonte le cheval-dragon (*long-ma*) qui apporta les huit trigrammes à Fou-hi ; la lampe « *Thai-cuc* » (ch. *T'ai-yi*), sphère transparente de couleur bleue, de trois mètres et demi de diamètre, contenant une source de lumière, et qui prétend symboliser le « Suprême Un », la « monade universelle », ou la « forme non manifestée de Dieu ».

Bien entendu, le « symbolisme » supposé de tout ce bric-à-brac n'appelle pas de commentaire.

***

Les trois *dai*, qu'on dit correspondre au corps, à l'âme et à l'esprit — ou mieux, selon le vocabulaire spirite, au corps, au « perisprit » et à l'« âme ou

rigoureusement impersonnel et du monde terrestre, du genre humain. La traduction de *T'ien* par « Dieu » fut à l'origine de mémorables querelles à l'époque du P. Ricci.

Saint-Esprit » —, se retrouvent théoriquement à la base de la hiérarchie, et l'on pourrait croire à un minimum d'intention cohérente. Malheureusement, l'ordre en est modifié sans raison apparente, et le *dai* des « huit cycles » — ou plus simplement des *pa-koua* — disparaîtrait totalement, si l'on ne pouvait supposer, par de brefs commentaires, qu'il est ici d'ordre « surnaturel ».

Restent donc le *dai* des « Neuf Degrés » (*Cuu-Trung-Dai*), et celui de l'« Alliance divine » (*Hiep-Thiên-Dai*), qui sont censés assurer une véritable séparation des pouvoirs. Le premier est en effet le « Corps exécutif » et représente le « pouvoir temporel » ; le second est le « Corps législatif » et représente le « pouvoir spirituel ». « Au point de vue ésotérique, ce corps détient le pouvoir mystique » (*sic*). L'un est dirigé par le *Giao-Tong* (« Pape »), l'autre par le *Ho-Phap* (« Protecteur de la Loi ») (21). Chacun est assisté de « Cardinaux censeurs », de « Cardinaux », d'« Archevêques principaux », d'« Archevêques », d'« Evêques » (22), et d'une foule de dignitaires et de fonctionnaires aux attributions, et surtout aux costumes, soigneusement déterminés. Quelques remarques s'imposent, outre le caractère dérisoire de cette fastueuse parodie :

— le « Pape » a la préséance d'honneur sur le *Ho-Phap*, mais n'existe en fait que par lui, détenteur exclusif des voies — et des voix — spirites ;

— le *Ho-Phap*, bien que responsable des affaires « spirituelles », dispose d'un « chef du sacerdoce » et d'un « chef de toute la masse temporelle » ;

— de très nombreux emplois théoriques ne sont

(21) Le *Ho-phap* (ch. : *fa-hou*, skr. *dharmapâla*) est le personnage d'allure farouche statufié à l'entrée des temples bouddhiques, en vue d'en assurer la « garde » contre les influences pernicieuses de l'extérieur.

(22) Tous grades accessibles aux femmes, jusqu'à celui de cardinal inclusivement. Il y eut même une femme-« évêque » en France, épouse d'un historien des religions fort connu. Elle était assistée d'un « Instructeur », M. Gabriel Gobron, qui se fit le propagandiste — naïf — et l'historien — médiocre — du mouvement (*Histoire et Philosophie du Caodaïsme*, Paris, 1949).

pas pourvus, et d'abord celui de « Pape » : qui oserait en disputer les honneurs au « saint » Ly-thai-Bach ?

Il apparaît évident que cette double pyramide, extrêmement complexe, a été l'instrument de la prise de pouvoir par le *Ho-Phap* Pham-công-Tac. Celui-ci qui était, si l'on ose dire, le « périsprit » de la « religion », en est devenu simultanément le « corps » en 1935, oubliant pour une fois le « texte divin » : « Celui qui détient, à la fois, le Temporel et le Divin ne manque généralement pas de s'emparer du pouvoir législatif et exécutif. Une fois que ces pouvoirs sont réunis entre les mains d'un seul, l'humanité n'échappe que rarement à l'oppression... »

Signalons qu'à ces deux hiérarchies s'en ajoute une troisième, créée par Tac : le *Co-Quan Phuoc-Thiên*, ou « Corps de Charité », véritable administration économique et financière, ainsi que divers conseils, assemblées et tribunaux. Les soucis temporels sont partagés entre neuf « ministères religieux » (*Vien*), disposant d'un appareil d'encadrement minutieux, allant du niveau de la province à celui du hameau.

***

« N'ai-Je pas dit que le Spiritisme était une Religion d'avenir ? » Cao-Dai l'eût-il dit, il s'est probablement trompé, le spiritisme étant dès aujourd'hui quelque peu passé de mode. L'infantilisme et l'incohérence doctrinale du mouvement ne sont pas d'un attrait irrésistible. Mais il a pu constituer :

— un îlot d'ordre et de paix relatifs dans un pays désarticulé par le contact de la civilisation occidentale ;

— l'impression d'une force collective organisée — donc d'une protection — face à l'individualisme, à l'affairisme, au pragmatisme cyniques qui sont le lot du siècle ;

— pour certains, nous l'avons dit, l'espoir d'une révolution sociale à leur profit ;

— pour d'autres, l'illusion d'une vie spirituelle transcendant un syncrétisme épuisé ;

— enfin, et surtout, un nationalisme religieux, la manifestation d'un nouvel *avatâra* sur la terre du Viet-Nam étant ressentie, par un peuple fier, comme une distinction « providentielle ».

Le Caodaïsme n'en constitue pas moins une monstrueuse anomalie. Mais il apparaît en fait comme un métissage de la mentalité occidentale, dont Guénon a montré combien elle s'était, depuis des siècles, « écartée des voies normales ».

Pierre GRISON.

LA DEMEURE DU CŒUR DE L'INVOCATEUR ET LES SECRETS QUI LUI SONT PARTICULIERS

(Manzilu qalbi-dh-dhâkiri wamâ yukhtaççu bi-hi mina-l-asrâr) *

Sache, mon fils, — et qu'Allah te mentionne à ceux qui sont auprès de Lui de même que tu Le mentionnes (1) — que lorsque le Cœur est habité par « la sincère adoration de l'Unique » (*al-Ikhlâç*), par la renonciation en faveur du Commandement divin, par l'observance de ce qui découle des règles sacrées, et par la remission de toute affaire à Allah en tout état où Il place l'être, ce Cœur est pur *dhâkir* (mentionnant, invocâteur), même si la langue est silencieuse, et non pas seulement si elle répète : *Allâh, Allâh !*

Le *dhikr* avec la langue, dans tous les espèces de dhikr, est indispensable quand on fait les premiers pas vers le *maqâm* (condition spirituelle) d'invocateur.

Ainsi l'un s'y engage avec le dhikr de Sahl ben Abdallah at-Tustarî : *Allâhu ma'îya, Allâhu nâz'irun ilaïya, châhidun 'alaïya* = « Allah est avec moi, Allah me regarde, il est témoin sur moi » ; l'effet de ce

(*) Ce texte est un extrait du livre du Cheikh al-Akbar Muhyuddin Ibn Arabi, intitulé « Couchants des Etoiles et Levants des Croissants lunaires des secrets et des sciences » (*Mawâqi'u-n-Nujûm wa Matâli'u Ahillatil-asrâri wa-l-'ulûm*). Texte arabe imprimé au Caire 1325 M. (= 1907).

(1) Cf. le hadith : « Que des êtres siègent pour invoquer Allah, et aussitôt les anges les enveloppent, la Miséricorde les recouvre, et la *Sakinah* (la Paix de la Présence divine) descend sur eux, et Allah les mentionne à ceux qui se trouvent auprès de Lui ».

dhikr consiste en ceci que « celui avec lequel Allah est, qu'Allah regarde et au sujet duquel il est témoin » ne peut être désobéissant à Allah. Un autre s'engage avec le dhikr de l'Essence (*dhikru-dh-Dhât*), c'est-à-dire le Nom divin *Allâh* ou encore le pronom divin *Huwa* = Lui), selon la méthode de l'imâm Abû Hâmid al-Ghazâlî et de toute une classe de maîtres spirituels que j'ai rencontrés et qui étaient appliqués à cette pratique et me l'ont enjointe à moi-même.

Le *dhâkir* ne cesse d'observer cette pratique verbale initiale de l'incantation jusqu'à ce que son intérieur soit habité entièrement par son *dhikr*, et qu'il ne reste en lui aucune particule qui ne prononce la parole incantatoire. C'est ainsi que l'état d'incantation domine l'être ; celui-ci ne voit alors, dans tout ce que son regard peut rencontrer dans l'existence, rien qui ne proclame le même *dhikr* que le sien ; dans un tel moment, même s'il y avait mille personnes présentes récitant chacune un *dhikr* différent, cet être par l'effet de l'emprise totale exercée sur lui par son *dhikr* personnel, voit que chacun des êtres du monde articule le même *dhikr* que lui. Il ne cessera jamais d'invoquer depuis le commencement des *maqâmât* (stations) de ce « voyage », jusqu'à ce qu'il arrive au 7e *maqâm* qui est pour lui l'extrême limite du *dhikr*, au-delà duquel il n'y a plus de cible à atteindre.

Sache qu'Allah — qu'Il soit exalté — a des « secrets » (*asrâr*, sing. *sirr*) thésaurisés chez Lui « dans les mains de Messagers nobles et purs » (1) qui s'appellent les Témoins (*ach-Chuhadâ*, sing. *ach-Chahîd*). Lorsque le serviteur obtient une « ascension » (*taraqqî*) dans ce 7e *maqâm* invocatoire dont nous avons parlé, Dieu — qu'Il soit glorifié et exalté — lui envoie, comme don (*tuhfah*) de Sa part, chaque jour 70.000 « secrets » se rapportant soit au domaine extérieur soit au domaine intérieur, mais ceci par l'intermédiaire de ces anges qui sont les Témoins d'Allah au sujet du Cœur du serviteur. Quand ceux-ci passent sur son Cœur, le serviteur entend les incantations (*tasbîh*) du Plérôme Suprême

(1) Cf. Coran, *80*, 15-16.

(*al-Mala'u-l-A'la*) en son âme. Une moitié de ces anges arrivent par la porte du Monde Invisible (*âlamu-l-Malakût*) avec les « secrets » relatifs au domaine extérieur, et traversent l'espace du cœur, pour sortir ensuite par la porte du Monde Visible (*'âlamu-ch-Chahâdah*). L'autre moitié entre par la porte du Monde Visible avec les « secrets » du domaine intérieur pour sortir ensuite par la porte du Monde Invisible. Après cela, tous ces anges ne reviennent plus jamais (1). Ou, pour mieux dire, Allah — qu'Il soit exalté — amène d'autres « témoins » porteurs d'autres « secrets », et qui viennent de la même manière. C'est ainsi qu'Allah « montre (à ce Cœur) de Ses signes » (2) et de l'immensité de Son *Malakût*, des réalités qui augmentent la louange de la Majesté divine et la Connaissance dans l'âme.

Si le Cœur prend appui sur ces anges et se familiarise avec eux en les prenant comme compagnons de séance, les anges restent avec lui et lui avec eux. Ils servent aussi de « témoins » que le Cœur s'est arrêté avec eux : ainsi, s'il convoite un plus haut *maqâm* que celui où il se trouve, et qu'on lui dit : « Pourquoi n'élèves-tu pas alors ton aspiration (*himmah*) vers ce qui est plus haut, car tu sais pertinemment que l'Arrivée (*al-Wuçul*) ne se réalise que par l'énergie des aspirations (*al-himam*) ? Hélas, tu t'es laissé voiler par ta récréation dans le Monde du *Malakût !* », et si alors le Cœur proteste contre ce reproche, et en mode nécessaire il proteste en pareille circonstance, des anges qui étaient venus chez lui avec les dits « secrets », et qui lui ont été compagnons, témoignent contre lui, et témoignent également contre lui les secrets mêmes reçus par lui, auxquels il s'est attaché et dans lesquels il s'est immergé. Le témoignage porté par les anges en cette circon-

(1) Ce qui est dit ici du Cœur l'est dans les termes d'un hadîth concernant la Maison Visitée (*al-Baïtu-l-Ma'mûr*) qui se trouve au 4e Ciel ; cette homologie est une conséquence de l'analogie constitutive entre microcosme et macrocosme.

(2) Allusion au Coran *17*, 1 : « Gloire à Celui qui a fait voyager la nuit Son serviteur depuis le Temple Sacré jusqu'au Temple Eloigné dont nous avons béni l'alentour, pour lui montrer de Nos Signes.

stance est exprès (*nutqîyah*), celui porté par les secrets l'est par l'état de fait spirituel (*hâliyah*). Alors le Cœur est confondu par ses preuves. « Et (de toute façon) à Allah appartient la Preuve décisive » (Cor. 6, 150) à l'encontre de quiconque. Réfléchis sur ces choses, pauvre être, et rends-toi compte quel est le regard de ton propre cœur, alors que tu vois ce qu'il en est de ces cœurs (situés à des degrés si élevés) ! Juge de ton niveau de contemplation par rapport à celui de ces Cœurs, et vois où est ton « breuvage » par rapport à leurs Breuvages ! Allah a vivifiés ces Cœurs et par ceux-ci il a vivifiés d'autres cœurs ! Qu'Allah nous place nous et vous parmi ceux dont l'aiguade est rafraichissante et dont la contemplation est toujours exaltante !

La Demeure de celui qui n'invoque plus par suite de son extinction dans l'Invoqué (Manzilu-l-fânî 'ani -dh-dhikri bi-l-Madhkûr).

Sache, mon fils — et qu'Allah te détache de toute condition mondaine et te couvre de l'aile de la jalousie et de la claustration divines — que le Cœur visité par les secrets des anges témoins, et instruit de l'immense valeur de ces êtres malakutéens, voyant que ceux-ci sont, comme lui-même, soumis à l'autorité du Dominateur divin, ne les aborde pas pour s'y arrêter, mais pour y trouver secours afin de parvenir à Celui qui l'inspire lui-même, Auquel ces êtres mêmes sont attachés et vers Lequel eux-mêmes montent. Si le Cœur persiste dans cette attitude, et si les anges qui le convient de rester en leur compagnie le trouvent constamment occupé à atteindre au plus haut, alors, Dieu voyant la sincérité du chercheur et sa constante orientation, l'enlève par-dessus les choses générées extérieures à soi et l'installe avec les choses qui lui correspondent, et le chercheur atteint ainsi son lot : en cet état il est dans une « station intervallaire » (*barzakhiyyu-l-mawqif*). S'il ne s'y arrête pas, et se comporte à l'égard des nouveaux compagnons comme il s'est comporté avec les précédents, le chercheur est enlevé par-dessus les choses générées que porte son âme même, et ainsi il ne voit plus rien de ce qui est chose générée. Ce *maqâm* est celui qu'a désigné l'auteur des *Mawâqif*

(1) en disant : « En toute particule du Monde, il y a un Voile (qui m'empêche de voir le Monde) ».

Quand le Cœur réalise et s'envole d'une façon totale en s'éteignant par l'invoqué (*al-Madhkûr*) à l'égard de l'invocation (*adh-dhikr*), et que les secrets mêmes renoncent à l'atteindre, les anges du Plérôme Suprême s'éprennent de son incantation. Alors 70.000 voiles divins sont dressés entre cet être et les anges épris de lui qui s'arrêtent alors. Si l'être s'arrête là, c'est là que se situera son *maqâm* dont il ne bougera pas.

La Demeure de celui qui s'éteint à l'égard de l'Invoqué, « par » l'Invoqué même (Manzilu-l-fânî 'ani -l-Madhkûr bi-l-Madhkûr).

Si le serviteur s'éteint à l'égard de l'Invoqué par l'Invoqué même, 70.000 voiles sont dressés entre lui et tout tenant du *maqâm* précédent. Quant à ce qui lui résulte de ces *maqâmât*, il n'est pas possible de le décrire, ni de le définir, car il n' y a rien qui ressemble ou soit comparable à cela.

La Demeure de celui qui s'éteint à l'égard de l'Invoqué « pour » l'Invoqué, non pas « par » l'Invoqué (Manzilu-l-fânî ani-l-Madhkûri li-l-Madhkûr, lâ bi-l-Madhkûr).

Cette demeure est celle de la plus haute extinction (*A'lâ-l-Fanâ*) ; elle constitue la Fin (*al-muntahâ*) au delà de laquelle il n'y a plus de cible pour l'archer. Néanmoins, ici même, il y a lieu pour des différences entre les Envoyés divins (*ar-Rusul*) sous le rapport de la magnificence, entre les Prophètes (*al-Anbiyâ*), sous le rapport de leur illustration, et entre les Saints (*al-Awliyâ*) sous le rapport de leur excellence. A ce degré, chaque être a sa « position précisée ». Celui qui est plus élevé, atteint ce qu'atteint le moins élevé et un surplus différentiel, et, de la même façon, en toute « demeure » (*manzil*) celui-là a le lot le plus étendu. Qu'Allah leur accorde Sa grâce unifiante à eux tous !

(1) Abdu-l-Jabbar an-Niffari (4e siècle). Voir *Mawâqif and Mukhât'abât*, édités et traduits par A.J. Arberry, Gibb Memorial, Luzac, Londres, 1935.

Quand le Cœur pur et éteint « à l'égard du premier et du dernier », arrive à ce *maqâm*, Dieu dresse entre lui et les êtres qui occupent le 2e *maqâm*, 70.000 voiles, dont certains sont lumineux, d'autres non-lumineux. Les Voiles Lumineux (*an-Naïyrât*) sont proprement les Lumières (*al-Anwâr*), et les Voiles Non-Lumineux sont les Secrets (*al-Asrâr*), par différence des voiles inférieurs à ces *maqâmât*, car aux degrés inférieurs les voiles « lumineux » sont ceux du *Malakût* particulier à ce Cœur (*al-Malakûtu-l-khâççu bi-hi*), et les voiles « non-lumineux » sont ceux des autres êtres, non pas ceux des Secrets : telle est la différence entre les voiles de ces *maqâmât* inférieurs et ceux du *maqâm* dont nous parlons ici.

Ces Secrets (Suprêmes), les gens de notre Voie les ont voilés et nous agissons d'ailleurs de même. Si nous en faisons une mention, c'est seulement pour que le Cœur assoiffé soit averti qu'il y a encore des objectifs à chercher qui lui sont inconnus ; le Cœur rencontrant notre avertissement sera porté par son aspiration (*al-himmah*) à chercher ces objectifs inconnus, et s'y acheminera ; peut-être y arrivera-t-il, s'il plaît à Dieu, et dans ce cas moi je trouverai la récompense de cette suggestion de recherche que je viens de faire, dans la balance de mes bonnes œuvres le Jour de la Résurrection, car j'aurais été ainsi le guide pour celui qui aura atteint ces *maqâmât*. Je n'en ai donc averti que de cette façon sommaire, et en cela j'ai respecté le secret des vérités qui correspondent à ces *maqâmât*, comme l'ont fait nos maîtres — qu'Allah soit satisfait d'eux — bien que ce ne soit pas par une simple imitation de leur exemple, car le *maqâm* dont je traite confère par lui-même une telle attitude.

Et louange à Allah le Seigneur des Mondes !

***

Mon fils — et qu'Allah te soit propice — ce que je viens de dire au sujet du Cœur te suffira. Maintenant, applique-toi à faire disparaître les obstacles que je t'ai exposés selon les termes de la Loi, et à te qualifier par les propriétés louables, afin que ce *maqâm* soit réalisé.

Nous renonçons à parler de ceux des « secrets » (*asrâr*) qui sont des « voiles » (*hujub*) du Cœur comme le « nuage » (*al-ghaïn*), la « souillure » (*ar-rân*), la « ténèbre » (*al-'amâ*), la « rouille » (*aç-çadà*), l'« enveloppe » (*al-kinn*), la « serrure » (*al-qufl*), etc. et au sujet des degrés qu'ils occupent, ainsi qu'au sujet des causes des « gémissements » (*zafarât*) et des « cris » (*wajabât*), et d'autres choses encore. Si tu veux savoir tout cela, consulte notre livre intitulé : « La Voie ascensionnelle » (*Minhâju-l-Irtiqâ'*) (1) ou celui appelé « l'Entrave du Partant » (*'Uqlatu-l-mustawfiz*) (2).

Qu'Allah nous porte nous et toi sur la Voie de la Rectitude, car c'est la plus grande faveur !

« Et louange à Allah qui nous a enlevé la tristesse » (cf. Cor. *35*, 31), qui nous a accordé après la veille un doux sommeil, et qui ne nous a pas voilé Ses Signes de noble espèce par les fruits ordinaires de la terre. En vérité, Il est le Généreux par excellence, le Bienfaiteur, le Maître des faveurs et des grâces ! Et qu'Allah prie sur notre Seigneur Mohammad qui a guidé vers cette Voie en secret et en public.

Et louange à Allah en tous les instants et tous les temps.

Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî.

Traduit de l'arabe et annoté par
M. Vâlsan.

(1) Ouvrage dont on ne connait publiquement aucun manuscrit. Le Cheikh al-Akbar précise quelquefois (Cf. *Tadbîrât*, Introduction) que ce livre « est disposé en 300 chapitres et 3.000 *maqâmât* qui sont des secrets superposés ».

(2) Publié par Nyberg dans *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, Brill, Leyde, 1919. Ce point est traité toutefois plus exactement dans les *Tadbîrât*, ch. 21, publiés dans le même volume.

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

(fin) (*)

C'est à partir de l'analyse du rêve que C.G. Jung a développé sa fameuse théorie sur l'« inconscient collectif ». La constatation qu'une certaine catégorie d'images oniriques ne s'explique pas simplement par le résidu des expériences individuelles, mais semble revêtir un caractère plus général et en quelque sorte impersonnel, amena Jung à distinguer, à l'intérieur du domaine « inconscient » dont les rêves se nourrissent, entre une zone « personnelle » dont les contenus représentent en somme l'autre face de la vie psychique individuelle, et une zone « collective » faite de dispositions psychiques latentes, de caractère non-personnel, lesquelles ne se livrent jamais à la prise directe de la conscience, mais se manifestent indirectement par des rêves « symboliques » et des impulsions « irrationnelles ». A première vue, cette théorie n'a rien d'extravagant, abstraction faite de l'usage du terme « irrationnel » en connexion avec le symbolisme ; on comprend aisément que la conscience individuelle centrée sur l'*ego* empirique laisse en marge ou même en dehors d'elle tout ce qui, dans l'ordre psychique, ne se rattache pas effectivement à ce centre, de même qu'une lumière projetée en une certaine direction, décroît vers l'obscurité environnante. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Jung ; pour lui, la zone non-personnelle de l'âme est inconsciente comme telle, c'est-à-dire que ses contenus ne pourront jamais devenir l'objet direct de l'intelligence, quelle que soit la modalité ou l'extension de celle-ci : « ... de même que le corps humain présente une anatomie commune, indépendamment de toutes les différences raciales, de même la *psyché* possède, au-delà de toutes les différences culturelles et mentales, un *substratum* commun, que j'ai nommé l'inconscient collectif. Cette *psyché* inconsciente, qui est commune à tous les hommes, n'est pas faite de contenus susceptibles de devenir conscients, mais uniquement de dispositions latentes à certaines réactions toujours identiques » (17). Et l'auteur d'insinuer qu'il s'agit en somme de structures ancestrales ayant leur racine dans l'ordre physique : « Le fait que cet inconscient collectif existe, est tout simplement l'expression psychique de l'identité des structures cérébrales au-delà de toutes les différences raciales... Les différentes lignes de l'évolution psychique partent d'un seul et même tronc, dont les racines plongent à travers tous les âges. C'est là que se situe le parallélisme psychique avec l'animal » (18). On remarquera la tournure nettement darwiniste de cette thèse, dont les conséquences désastreuses, dans l'ordre intellectuel et spirituel, s'annoncent dans le passage suivant : « C'est ce qui explique l'analogie, voir l'identité des motifs mythologiques et des symboles comme moyens de communication humaine en général » (19). Les mythes et les symboles seraient donc l'expression d'un fond psychique ancestral qui rapproche l'homme de l'animal ! Ils n'ont pas de fondement intellectuel ou spirituel, car « du point de vue purement psychologique, il s'agit d'instincts communs de l'imaginer et de l'agir. Toute imagination et action conscientes ont évolué sur la base de ces prototypes inconscients et restent constamment rattachées à eux, et cela notamment lorsque la conscience n'a pas encore atteint un degré très élevé de lucidité, c'est-à-dire, tant qu'elle est encore, dans toutes ses fonctions, plus dépendante de l'instinct que de la volonté consciente, qu'elle est plus affective que rationnelle... » (20).

Ce passage indique clairement que pour Jung, l'« inconscient collectif » se situe « en bas », au niveau des instincts physiologiques ; il convient de retenir cela, car en soi, le terme d'« inconscient collectif »

(x) Voir *E.T.* depuis mai-juin 1964.

(17) Cf. l'Introduction au livre *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. (Le Secret de la Fleur d'Or), traduction du chinois par Richard Wilhelm (Munich 1929), p. 16.
(18) Ibid.
(19) Ibid.
(20) Ibid.

pourrait avoir un sens plus large et en quelque sorte plus spirituel, ainsi que certaines assimilations faites par Jung semblent le suggérer, notamment son utilisation — qui n'est en fait qu'une usurpation — du terme « archétype » pour désigner les contenus latents et comme tels inaccessibles de l'« inconscient collectif ». Car bien que les archétypes n'appartiennent pas au domaine psychique mais au monde du pur Esprit, ils se reflètent néanmoins au niveau psychique — comme des virtualités d'images d'abord — avant de se cristalliser, selon les circonstances, en des images proprement dites, de sorte qu'une certaine application psychologique du terme « archétype » pourrait à la rigueur se justifier. Mais voici que Jung définit l'« archétype » comme un « complexe inné » (21) et décrit ainsi son action sur l'âme : « La possession par un archétype fait de l'homme un personnage purement collectif, une espèce de masque, sous lequel la nature humaine ne peut plus se développer mais dégénère progressivement » (22). Comme si un archétype, qui est une détermination immédiate et supra-formelle — et de ce fait non-limitative — de l'Etre, pouvait en quelque sorte « envoûter » et vampyriser l'âme ! De quoi s'agit-il dans le cas plus ou moins pathologique envisagé par Jung ? Simplement d'une dissociation des possibilités inhérentes à la forme subtile de l'homme, forme qui comporte de multiples aspects dont chacun a quelque chose d'unique et d'irremplaçable ; dans chaque individu humain non-dégénéré il y a en puissance un homme et une femme, un père et une mère, un enfant et un vieillard, de même que diverses qualités ou « dignités » inséparables de la position originelle et ontologique de l'homme, comme les qualités sacerdotales et royale, celles d'artisan créateur, de serviteur et ainsi de suite. Normalement, toutes ces possibilités se complètent les unes les autres ; il n'y a là rien d'un fond irrationnel de l'âme, car la coexistence de ces diverses possibilités ou aspects de la « forme » humaine est parfaitement intelligible en soi et ne peut être cachée

(21) Cf. *L'Homme à la Découverte de son Ame*, p. 311.

(22) Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (Zurich 1963), p. 130.

qu'aux yeux d'une mentalité ou civilisation unilatérale et fausse. Tout développement « génial » d'une de ces multiples possibilités ou dispositions inhérentes à l'âme humaine exige d'ailleurs l'intégration des possibilités complémentaires ; le véritable homme de génie est un être équilibré, car sans équilibre, point de grandeur. Le contraire d'un tel développement est l'exagération stérile et pathologique d'une possibilité de l'âme au mépris et aux frais des autres, ce qui mène à cette sorte de caricature morale que Jung compare à un masque ; et nous ajouterons que c'est au masque carnavalesque qu'il faut penser ici, et non pas au masque sacré qui, lui, exprime précisément un vrai archétype, donc une possibilité qui n'envoûte pas l'âme mais la libère (23). La dissociation psychique produit toujours le figement en même temps que le déchirement entre pôles opposés, et cela n'est possible que par l'obnubilation de ce qui, dans l'âme, correspond à l'archétype ; aux antipodes de ce déséquilibre fauteur d'hypertrophies, la virilité parfaite, par exemple, n'exclut nullement la féminité, mais elle la comprend au contraire et l'adapte, et l'inverse est vrai également ; de même, les véritables archétypes, qui ne se situent pas au niveau psychique, ne s'excluent pas mutuellement mais se comprennent et s'impliquent les uns les autres. Selon l'usage platonicien et consacré du terme, les archétypes sont des sources d'être et de connaissance et non pas, comme l'entend Jung, des dispositions inconscientes d'agir et d'imaginer ; le fait que les archétypes ne peuvent pas être saisis par la pensée discursive, n'a rien à voir avec le caractère irrationnel et obscur du prétendu « inconscient collectif », dont les contenus ne seraient connus qu'indirectement, par leurs « éruptions » de surface. Il n'y a pas que la pensée discursive, il y a aussi l'intuition intellectuelle, et celle-ci atteint les archétypes à partir de leurs symboles.

Sans doute la théorie des structures ancestrales constituant l'« inconscient collectif » s'impose-t-elle d'autant plus facilement à la pensée moderne qu'elle paraît être en accord avec l'explication évolu-

(23) Voir à ce sujet notre article *Du masque sacré* dans *Etudes Traditionnelles*, nov.-déc. 1963.

tionniste de l'instinct des animaux : l'instinct serait l'expression de l'hérédité de l'espèce, d'une accumulation d'expériences analogues à travers les âges. C'est ainsi qu'on explique, par exemple, le fait qu'un troupeau de moutons se rassemble précipitamment autour des agneaux dès qu'il aperçoit l'ombre d'un oiseau rapace, qu'un jeune chat emploie déjà, en jouant, toutes les ruses d'un chasseur, ou que les oiseaux savent faire leurs nids. En réalité, il suffit d'observer les animaux pour voir que leur instinct n'a rien d'un automatisme ; la formation d'un tel mécanisme par un processus purement cumulatif et par conséquent vague et aléatoire est d'ailleurs chose fort improbable, pour dire le moins. L'instinct est une modalité non-réflective de l'intelligence ; elle est déterminée, non par une série de réflexes automatiques, mais par la « forme » — la détermination qualitative — de l'espèce ; cette forme est comme un filtre à travers lequel se manifeste l'intelligence universelle ; il ne faut du reste pas oublier que la forme subtile d'un être est incomparablement plus complexe que ne l'est sa forme corporelle. La même chose est vrai pour l'homme également : nous voulons dire que son intelligence aussi est déterminée par la forme subtile de son espèce ; seulement, cette forme comporte la faculté réflective, qui permet une singularisation de l'individu telle qu'elle n'existe pas chez les animaux. L'homme seul peut s'objectiver lui-même ; il peut dire : « je suis ceci ou cela » ; lui seul possède cette faculté à double tranchant. L'homme, en vertu de sa position centrale dans le cosmos, peut dépasser sa norme spécifique ; il peut aussi la trahir et tomber plus bas ; *corruptio optimi pessima*. L'animal normal reste fidèle à la forme et au génie de son espèce ; si son intelligence n'est pas réflective et objectivante, mais en quelque sorte existentielle, elle n'en est pas moins spontanée ; elle est bien une forme de l'intelligence universelle, bien qu'elle ne soit pas reconnue comme telle par des hommes qui, par préjugé ou par ignorance, identifient l'intelligence à la pensée discursive exclusivement.

Quant à la thèse de Jung que certains rêves, qu'on ne peut expliquer par des réminiscences personnelles et qui semblent surgir d'un fond inconscient commun à tous les hommes, comportent des motifs et des formes que l'on retrouve par ailleurs dans les mythes et dans le symbolisme traditionnel, la chose est possible en principe ; non pas qu'il y ait dans l'âme un répertoire de types hérités de lointains ancêtres et témoignant d'une vision primitive du monde, mais les vrais symboles sont toujours « actuels » parce qu'ils expriment des réalités intemporelles ; en fait, dans certaines conditions, l'âme peut assumer la fonction d'un miroir qui reflète, d'une manière purement passive et imaginative, des vérités universelles contenues dans l'intellect. Toutefois, les « inspirations » de cette nature sont plutôt rares ; elles dépendent de circonstances pour ainsi dire providentielles, comme dans le cas des rêves véridiques ou annonciateurs d'événements futurs, auxquels nous avons fait allusion plus haut. Les rêves symboliques ne revêtent d'ailleurs pas n'importe quel « style » traditionnel ; leur langage formel est normalement déterminé par la tradition ou religion à laquelle l'individu se rattache effectivement ou virtuellement, car il n'y a rien d'arbitraire en ce domaine.

Or, si l'on examine les exemples de rêves prétendûment symboliques cités par Jung ou par d'autres psychologues de son école, on constate qu'il s'agit le plus souvent de faux symbolisme, tel qu'on le rencontre couramment dans les milieux pseudospirituels. L'âme n'est pas qu'un miroir sacré ; le plus souvent elle est un miroir magique qui trompe celui qui s'y mire ; Jung aurait dû le savoir, car il parle lui-même des ruses de l'*anima*, en désignant par ce terme l'aspect féminin de l'âme ; et certaines de ses propres expériences, qu'il relate dans ses mémoires (24), auraient dû lui indiquer que l'investigateur des fonds inconscients de la *psyché* s'expose, non seulement aux malices de l'âme égocentrique, mais encore

(24) Le genre d'introspection que Jung pratiquait à titre d'investigation psychologique et dont il parle dans ses mémoires, ainsi que certains phénomènes « parapsychologiques » qu'il provoqua par cette méthode, nous conduisent en pleine ambiance spirite. Le fait que l'auteur se proposait d'étudier ces phénomènes « scientifiquement » ne change rien à l'influence qu'ils eurent en fait sur sa théorie des « archétypes ».

à des influences psychiques venant d'ailleurs, d'êtres et d'entités inconnus, et cela notamment lorsque les méthodes d'analyse employées tiennent de l'hypnose ou de la médiumnité. C'est dans ce contexte qu'il convient de placer certains dessins exécutés par des patients de Jung et que celui-ci veut faire passer pour de véritables *mandalas* (25).

D'un autre côté, il existe un symbolisme de caractère très général et sous-jacent au langage même, par exemple quand nous comparons la vérité à la lumière et l'erreur aux ténèbres, un progrès à une ascension et un danger moral à un abîme, ou lorsque nous figurons la fidélité par un chien et la ruse par un renard ; or pour expliquer la présence d'un pareil symbolisme dans les rêves, dont le langage est naturellement figuré et non pas discursif, point n'est besoin de se référer à un « inconscient collectif » ; il suffit de constater que la pensée rationnelle n'est pas toute la pensée et que la conscience de l'état de veille ne recouvre pas tout le domaine de l'activité mentale. Si le langage figuré des rêves n'est pas discursif, il n'est cependant pas nécessairement irrationnel, et il est possible, comme Jung l'a du reste bien observé, qu'un rêveur soit plus intelligent dans ses rêves qu'il ne l'est à l'état de veille ; il semble même que cette différence de niveau entre les deux états soit assez fréquent chez les hommes de notre temps, sans doute parce que les cadres imposés par la vie moderne sont particulièrement inintelligents et incapables de véhiculer normalement les contenus essentiels de la vie humaine.

Ceci n'a évidemment rien à faire avec le rôle des rêves purement symboliques ou sacrés, qu'ils soient spontanés ou évoqués par des rites ; nous pensons ici à l'exemple des Indiens de l'Amérique du Nord, dont toute la tradition, ainsi que l'ambiance vitale, favorisent une sorte de prophétisme onirique.

Pour ne négliger aucun aspect de cette question, nous dirons encore ceci : dans chaque collectivité devenue infidèle à sa forme traditionnelle, au cadre sacré de sa vie, il se produit une déchéance ou une

(25) Cf. l'Introduction au livre *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, cité en haut.

sorte de momification des symboles reçus, et ce processus se reflètera dans la vie psychique de chaque individu appartenant à cette collectivité et participant à cette infidélité. A toute vérité correspond une trace formelle, et chaque forme spirituelle projette une ombre psychique ; quand il ne reste plus que ces ombres, elles revêtent en fait un caractère de fantômes ancestraux qui hantent le subconscient. La plus pernicieuse des erreurs psychologiques, c'est de réduire le sens du symbolisme à de tels fantômes.

Quant à la définition d'« inconscient », il ne faut jamais oublier qu'elle est éminement relative et provisoire. La conscience est susceptible de graduation à l'instar de la lumière, et comme celle-ci, elle se réfracte conformément aux milieux qu'elle rencontre ; l'*ego* est la forme de la conscience individuelle, elle ne saurait en être la source lumineuse ; celle-ci coïncide avec la source même de l'intelligence. Dans sa nature universelle, la conscience est en quelque sorte un aspect existentiel de l'intellect, et cela revient à dire que rien ne se situe foncièrement en dehors d'elle (26). Dès lors, l'« inconscient » des psychologues est simplement tout ce qui, dans l'âme, reste en dehors de la conscience ordinaire, — celle du « moi » empirique orienté sur le monde corporel, — c'est-à-dire que cet « inconscient » comprend à la fois le chaos inférieur et les états supérieurs ; ceux-ci — que les Hindous comparent à la béatitude du sommeil profond, à l'état de *prajna*, — irradient de la source lumineuse de l'Esprit universel ; la définition d'« inconscient » ne délimite donc nullement telle modalité concrète de l'âme. Bien des erreurs de la « psychologie des profondeurs », dont Jung est un des protagonistes principaux, résultant du fait qu'elle opère avec l'« inconscient » comme avec une entité définie.

On entend souvent dire que la psychologie de Jung a « rétabli la réalité autonome de l'âme » ; en vérité, selon la perspective inhérente à cette psychologie, l'âme n'est ni indépendante du corps ni immortelle ; elle est simplement une sorte de fatalité irrationnelle

(26) Rappelons ici le ternaire védantin *Sat-chit-ânanda* (Etre, Conscience et Béatitude).

située en dehors de tout ordre cosmique intelligible. Si le comportement moral et mental de l'homme était sournoisement déterminé par un ensemble de « types » ancestraux issus d'un fond complètement inconscient et parfaitement inaccessible à l'intelligence, l'homme serait comme suspendu entre deux réalités inconciliables et divergentes, celle des choses et celle de l'âme.

Pour toute psychologie moderne, la pointe lumineuse de l'âme ou sa cime existentielle est la conscience du moi, qui « évolue » dans la mesure où il se dégage des ténèbres de l'« inconscient ». Or d'après Jung, ces ténèbres contiennent les racines vitales de l'individualité : l'« inconscient collectif » serait doué d'un instinct régulateur, d'une sorte de sagesse somnambule, de nature biologique sans doute ; de ce fait, l'émancipation consciente de l'*ego* comporterait le danger d'un déracinement vital. L'idéal, d'après Jung, est un équilibre entre les deux pôles du conscient et de l'inconscient, équilibre qui ne peut être réalisé qu'à l'aide d'un troisième terme, une sorte de centre de cristallisation qu'il appelle le « soi », terme emprunté aux doctrines de l'Inde. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Avec la sensation du soi comme une entité irrationnelle, indéfinissable, à laquelle le moi ne s'oppose pas ni ne se subordonne, mais à laquelle il adhère et autour de laquelle il évolue en quelque sorte, comme la terre autour du soleil, le but de l'individuation est atteint. J'utilise ce terme « sensation » pour exprimer par là le caractère empirique de la relation entre le moi et le soi. Dans cette relation, il n'y a rien d'intelligible, car nous ne pouvons rien dire des contenus du soi. Le moi est le seul contenu du soi que nous connaissions. Le moi individualisé se sent être l'objet d'un sujet inconnu et supérieur à lui. Il me semble que la constatation psychologique touche ici à sa limite extrême, car l'idée d'un soi est en elle-même un postulat transcendant, que l'on peut certes justifier psychologiquement, mais qu'on ne saurait prouver scientifiquement. Le pas au-delà de la science est une exigence absolue de l'évolution psychologique décrite ici, car sans le postulat en question je ne saurais formuler suffisamment les processus psychiques

constatés par l'expérience. De ce fait, l'idée d'un soi possède au moins la valeur d'une hypothèse à l'instar des théories sur la structure de l'atome. Et s'il est vrai que là encore, nous sommes prisonniers d'une image, c'est en tout cas une image éminemment vivante, dont l'interprétation dépasse mes capacités. Je ne doute guère qu'il s'agit d'une image, mais d'une image qui nous contient » (27). Malgré une terminologie trop scientiste, on serait tenté d'accorder aux pressentiments exprimés dans ce passage tout crédit et d'y trouver un rapprochement aux doctrines métaphysiques traditionnelles, si Jung, dans un second passage, ne relativisait pas la notion du soi, en le considérant cette fois-ci, non pas comme un principe transcendant, mais comme le résultat d'un processus psychologique : « L'on pourrait définir le soi comme une sorte de compensation par rapport au contraste entre l'intérieur et l'extérieur. Une telle définition pourrait assez bien s'appliquer au soi en tant que celui-ci possède le caractère d'un résultat, d'un but à atteindre, d'une chose qui ne s'est produite que peu à peu et dont l'expérience a coûté beaucoup de peines. Ainsi, le soi est aussi le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de cette combinaison du destin qu'on appelle individu, et non seulement de l'homme singulier mais aussi d'un groupe entier, où l'un est le complément de l'autre en vue d'une image parfaite » (28). Il est des domaines où le dilettantisme ne se pardonne pas.

C'est l'équilibre à réaliser entre l'inconscient et le conscient, ou l'intégration, dans la « personnalité » empirique, de certaines forces ou impulsions émanant de l'inconscient, que Jung appelle paradoxalement « individuation », terme par lequel on désigne traditionnellement, non pas un processus psychologique quelconque, mais la différenciation des individus à partir de l'espèce ; ce que Jung entend par là, c'est une sorte de prononciation définitive de l'individualité, qui est prise pour une fin en soi. Dans une telle perspective, la notion du « soi » perd évi-

(27) Cf. *Die Beziehungen Zwischen dem Ich und dem Unberwussten*, p. 137.
(28) Ibid.

demment toute signification métaphysique ; mais elle n'est pas la seule notion traditionnelle que Jung s'approprie pour la rabaisser à un niveau purement psychologique et même clinique : ainsi il compare la psychanalyse, qu'il utilise précisément en vue de cette « individuation », à une initiation au sens propre et sacré de ce terme, et il affirme même qu'elle représente « la seule forme d'initiation encore valable à l'époque moderne » (29). De là toute une série de fausses assimilations, et d'intrusions dans un domaine où la psychologie n'a aucune compétence (30).

Il ne s'agit pas ici de l'ignorance involontaire d'un

(29) Cf. Commentaire psychologique au *Livre des Morts tibetain.*

(30) Nous avons réfuté l'interprétation psychologique de l'alchimie par Jung dans notre livre : *Alchemie, Sinn und Weltbild* (Olten 1960). — M. Frithjof Schuon, ayant lu cet article, nous a soumis par écrit les réflexions suivantes : « On voit généralement dans le jungisme, par rapport au freudisme, un pas de réconciliation vers les spiritualités traditionnelles, mais il n'en est rien : la seule différence à ce point de vue est que, si Freud se vantait d'être un ennemi irréductible de la religion, Jung sympathise avec elle tout en la vidant de son contenu qu'il remplace par le psychisme collectif, donc par quelque chose d'infra-intellectuel et par conséquent d'antispirituel. Il y a là un immense danger pour les anciennes spiritualités, dont les représentants, en Orient surtout, manquent trop souvent de sens critique à l'égard de l'esprit moderne, et cela en vertu d'un complexe de « réhabilitation » ; aussi n'est-ce pas sans trop de surprise, mais avec une vive inquiétude, que nous avons eu un écho de ce genre du Japon, où l'équilibre psychanaliste a été comparé au *satori* du *Zen*, et nous ne doutons pas qu'il serait facile de rencontrer des confusions semblables dans l'Inde et ailleurs. Quoi qu'il en soit, les confusions dont il s'agit sont grandement favorisées par le refus quasi universel de voir le diable ou de l'appeler par son nom, ou en d'autres termes, par cette sorte de convention tacite faite d'optimisme de commande, de tolérance en réalité haineuse de la vérité, et d'alignement obligatoire au scientisme et aux goûts officiels, sans oublier la « culture » qui avale tout et n'engage à rien, si ce n'est précisément un « neutralisme » de complice ; à cela s'ajoute un mépris non moins universel et quasi officiel de tout ce qui est, nous ne disons pas « intellectualisme », mais véritablement intellectuel, donc teinté, dans l'esprit des gens, d'une nuance de « dogmatisme », de « scolastique », de « fanatisme » et de « préjugé ». Tout cela s'accorde parfaitement avec le psychologisme de notre temps et en est même en grande partie le résultat. »

chercheur isolé, car Jung a soigneusement évité tout contact avec les représentants de la tradition vivante : lors de son voyage aux Indes, par exemple, il ne voulut pas voir Shri Râmana Mahârishi, — en alléguant un motif d'une insolente frivolité (31), — sans doute parce qu'il craignait instinctivement et « inconsciemment » — c'est le cas de le dire — le contact avec une réalité qui démentirait ses propres théories. La métaphysique n'était pour lui qu'une spéculation dans le vide ou plus exactement une tentative illusoire du psychique de se dépasser lui-même, comparable au geste insensé de l'homme qui essayerait de se tirer d'un bourbier par ses propres cheveux ; cette conception est typique pour le psychologisme moderne, et c'est pour cette raison que nous la mentionnons ici. A l'argument absurde que la métaphysique n'est qu'une production de la *psyché*, on pourrait objecter sans peine que ce jugement lui-même n'est qu'une telle production. L'homme vit de vérité ; admettre n'importe quelle vérité, si relative soit-elle, c'est admettre que *intellectus adequatio rei ;* dire « ceci et cela », c'est affirmer du même coup le principe même de l'adéquation, donc la présence de l'absolu dans le relatif.

Jung a brisé certains cadres rigoureusement mathérialistes de la science moderne ; mais cela ne nous est d'aucune utilité, pour dire le moins, — on aurait aimé pouvoir s'en réjouir, — puisque les influences qui s'infiltrent à travers cette brèche proviennent du psychisme inférieur et non de l'Esprit, qui seul est vrai et qui seul peut nous sauver.

Titus BURCKHARDT.

---

(31) Cf. la Préface au livre de Heinrich Zimmer sur Shri Râmana Maharshi.

L'INITIATION CHRÉTIENNE

Réponse à M. Marco Pallis

Comme nous l'avons annoncé par la « Note de la Rédaction » qui présentait l'article de M. Marco Pallis, Le Voile du Temple *(1), nous apportons maintenant dans l'examen rouvert ainsi notre avis personnel, lequel, avons-nous déclaré, est basé sur celui de René Guénon.*

Cependant, avant toute chose, nous devons à nos lecteurs une explication quant aux facteurs qui ont prévalu dans notre appréciation lorsque nous acceptâmes de publier un texte aussi « délicat » que celui que nous proposait M. Pallis, texte qui, par certains traits de style, nous l'attestons, devait surprendre même des lecteurs qui inclinaient pourtant dans le sens de ses conclusions.

M. Marco Pallis, auteur anglais (2), est de longue date ami et collaborateur des Etudes Traditionnelles. *Il est donc un peu chez lui ici. En relations personnelles avec René Guénon, il a fait la traduction anglaise de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues *(3), et, en outre, il a composé en thibétain une adaptation spéciale de la* Crise du Monde moderne, *qui englobait d'ailleurs aussi l'essentiel du* Règne de la Quantité *(4). Il est donc aussi un ami de Guénon et de son œuvre. Au sujet de l'initiation, ainsi qu'il le déclare lui-même (5), Guénon,*

(1) Voir *E.T.* nos juillet à octobre 1964, p. 155. Le dit article a eu des « suites » dans les nos de nov-déc. 1964 et mars-avril 1965.

(2) Il a publié en 1939 *Peaks and Lamas* (en français *Cimes et Lamas* Albin Michel, 1955) et en 1960 *The Way and the Mountain.*

(3) Parue en 1946 sous le titre *Introduction to the study of Hindu doctrines.*

(4) Sortie en automne 1950 sous un titre signifiant *Le Kâli-Yuga et ses dangers.* Cf. Marco Pallis, *René Guénon et le Bouddhisme. E.T.* nos de juillet à novembre 1951.

(5) *E.T.* juillet-août et septembre-octobre 1964, p. 162.

en attirant par ses écrits son attention sur cette notion, lui a ouvert, comme à tant d'autres, « des possibilités qui, sans lui, seraient presque certainement restées inaperçues ». Quant à la question de l'initiation chrétienne, qui constitue le thème du présent débat, elle est une de celles qui l'ont particulièrement intéressé, alors que, pour beaucoup de lecteurs des Etudes Traditionnelles, *elle se présente même comme la plus importante dans l'immédiat. On sait aussi, généralement, que, dans l'esprit de certains, cette question était restée insuffisamment éclaircie, ou, encore, résolue plutôt dans un sens opposé à celui qui avait été indiqué par Guénon. M. Marco Pallis est un de ceux pour qui les années de recherches et d'études traditionnelles ont renforcé cette dernière façon de voir. Cette question, qui avait commencé par être une difficulté d'ordre pratique ou même simplement documentaire, est devenue pour beaucoup une question doctrinale portant sur le principe même de l'initiation dans le Christianisme. Si M. Marco Pallis avait été le seul parmi les écrivains de formation traditionnelle, à y voir une difficulté, nous n'aurions, certes, pas eu de raison suffisante de publier son texte, malgré tout ce que nous venons de dire de son cas personnel, et nous aurions seulement envisagé de faire un compte-rendu critique de sa thèse lorsque nous en aurions retrouvé par ailleurs la soutenance.*

Par contre, la valeur indubitablement représentative de cette thèse, (point que nous avons énoncé de quelque façon dans notre « Note de la Rédaction »), non-obstant les éléments documentaires qui constituent l'apport personnel de l'auteur, nous engageait à une attitude différente.

En effet, l'article de M. Pallis nous apparaissait beaucoup moins comme une construction doctrinale particulière que comme une sorte de « document » historique reflétant certaine tendance idéologique contemporaine, bien que, à vrai dire, il ne paraisse recouvrir exactement aucune autre opinion qui nous soit connue. Nous nous trouvions ainsi, plus précisément, devant le fait d'un malentendu doctrinal de longue date qui reparaissait seulement sous une

forme plus élaborée et d'une manière un peu plus insistante. Or, la façon fort peu exacte et quelquefois inversée dont était rapporté et compris l'enseignement de Guénon en la matière, nous semblait, après tout, elle-même significative, et pouvait expliquer, pour une part tout au moins, les complications qu'on avait connues ; dans ces conditions d'ailleurs, nous n'avions pas à nous étonner de la façon dont on négligeait d'autres données du débat qui venaient d'auteurs moins importants. Toutefois, pour nous, et nous tenons à le dire, la sincérité de M. Pallis ne saurait être mise en doute. Le ton emporté qu'il prend parfois, ainsi que les méprises et les lacunes qu'on peut alors facilement lui imputer, montrent qu'il est convaincu de ce qu'il soutient et qu'il ne se doute nullement de l'injustice qu'il est en train de commettre envers Guénon lui-même. Il y aurait ainsi donc en cause seulement une question de régularité méthodique, solidaire, bien entendu, d'une question d' « optique », dans tous les sens du mot applicables ici.

Son texte pouvant être après tout une excellente occasion de mise au point de cette question, pour le profit de tout le monde, nous avons estimé qu'au lieu d'avoir à l'évoquer en le résumant d'après quelqu'autre revue ou l'un des livres à venir de M. Marco Pallis, il convenait mieux de lui faire une place dans les Etudes Traditionnelles, *publication dans laquelle avaient paru autrefois les textes de Guénon et d'autres auteurs touchant le même sujet, et dans laquelle nous avions la conscience de pouvoir assurer à un examen controversé les conditions d'objectivité et de régularité requises en pareil cas* (1).

Il va de soi que nous accueillerons avec grand intérêt tout ce que M. Pallis jugera utile d'ajouter à sa thèse ou contre la nôtre, et nous tenons à ce qu'on sache aussi que cette discussion, malgré la différence des convictions au départ, est placée sous le signe de l'amitié traditionnelle et de la collaboration intellectuelle.

(1) En fait notre collaborateur avait déjà publié en anglais un texte sous le même titre (*The Veil of the Temple*) dans la revue *Tomorrow*, Spring (Printemps) 1964 — et nous ne l'apprîmes, par retard d'expédition, qu'en automne de la même année — mais, pour employer les termes dans lesquels il nous expliqua lui-même ensuite le fait, il s'agissait d'un « abrégé », « sous la forme d'une étude sur le Christianisme, sans allusion à René Guénon et aux anciennes discussions sur ce thème ».

***

Le sujet de l'article sur le Voile du Temple est en vérité celui de l'initiation chrétienne : en quoi consiste-t-elle et où est-elle ? Ce que M. Marco Pallis veut établir tout d'abord, à partir du sens qu'il voit dans le déchirement du Voile, c'est que le Christianisme est une tradition dans laquelle il n'y a « plus de limite définissable entre le côté religieux... et les mystères, ou si l'on préfère, entre les domaines exotérique et ésotérique », et dans laquelle « toute expression formelle de leur séparation (c'est-à-dire de ces deux domaines) était rendue impossible une fois pour toutes » (*E.T.* 1964, p. 156). Le corollaire de cette proposition principale est que, dans le Christianisme, il n'y a pas d'initiation distincte de l'ordre simplement religieux, et plus précisément, qu'il n'y a pas de rite spécial d'initiation ou de rattachement à l'ordre initiatique. L' « initiation chrétienne » n'est autre chose que l'œuvre des sacrements ordinaires conférés à tous indistinctement et dont les virtualités peuvent être appelées à l'actualité par une méthode initiatique, ceci, bien entendu ne pouvant concerner que le cas d'êtres qualifiés, qui auront eu aussi la chance de trouver pour la voie effective un maître véritable sinon chrétien au moins d'une autre forme traditionnelle. « Ceux qui ont cherché un rite initiatique supposé opérer en plus des Sacrements ont perdu leur temps. En ce qui concerne le Christianisme, l'heure où le Voile du Temple se déchira en deux marque à jamais la fin d'une telle possibilité » (*ibid.* p. 267).

Nous remarquerons avant tout que cette façon de comprendre la notion de l'initiation dans le Christianisme ne nous paraît pas devoir être nécessairement liée au symbolisme du Voile et de son déchirement, car en fait, nous avons connu autrefois, au même sujet, des opinions analogues, qui ne faisaient nullement intervenir une application de ce

symbolisme. M. Pallis lui-même insinue d'ailleurs une autre explication que celle-ci lorsqu'il déclare : « La particularité de la tradition chrétienne, à savoir sa structure éso-exotérique, est étroitement liée à ce rôle omnivalent du Christ comme Verbe Incarné, en qui toutes les fonctions essentielles sont synthétisées sans distinction de niveau » (*ibid.* p. 157). Seulement, cette dernière explication semble en contradiction avec la première, car si l'Incarnation comportait par elle-même la fondation d'une tradition où l'ésotérisme devait être indistinct de l'exotérisme, le déchirement du Voile n'a plus de caractère nécessaire, sous le même rapport : plus précisément, si l'Incarné avait été reçu par les siens, en tant que tel, il n'y aurait plus eu de Passion, ni de déchirement du Voile, alors que, cependant, selon ce que dit M. Pallis, de la vertu propre de l'Incarnation aurait dû résulter nécessairement une tradition « éso-exotérique », dans le sens qu'il donne à cette expression (1). Du reste, ladite « synthèse » des « fonctions essentielles », « sans distinction de niveau » — dans la mesure où nous voyons un sens utile à ces formules quelque peu abstraites — synthèse qui peut être comprise même en dehors du cas spécial de l'Incarnation, n'exclut pas qu'elle aie, dans des modalités techniques adéquates, des applications à des niveaux ultérieurs variés, comme ceux auxquels se situent respectivement l'ordre ésotérique et l'ordre exotérique. Il ne faut pas confondre l'unité du Verbe en soi-même ou dans ses manifestations de caractère fondamental, avec une unité de niveau institutionnel où s'exerceront les fonctions respectives, car ces fonctions non seulement peuvent, mais encore doivent s'exercer institutionnellement à des niveaux multiples qui sont exactement ceux que comporte le monde et sa vie traditionnelle. Selon la façon de M. Pallis de comprendre les choses, il serait difficile d'admettre la

(1) Nous faisons cette réserve parce que cette expression par elle-même ne dit pas ce que veut lui faire dire M. Pallis, et elle pourrait tout aussi bien, et même plus régulièrement, servir à qualifier une tradition possédant dès l'origine et d'une façon normale les deux parties constitutives fondamentales du domaine traditionnel : l'esotérisme et l'exoterisme.

pluralité et la distinction des sacrements ordinaires eux-mêmes ! (1).

Mais il est certain que c'est au symbolisme du déchirement du Voile que M. Pallis rattache de façon décisive sa thèse de l'interpénétration, dans le cas du Christianisme, des deux domaines ésotérique et exotérique ; or son exégèse scripturaire en ce cas ne nous paraît pas plus rigoureuse ni plus convaincante que l'autre, sous le rapport qui nous intéresse le plus ici, à savoir celui des deux ordres de réalités spirituelles en cause et des formes organiques qui leur correspondent. Pour qu'on comprenne mieux le caractère arbitraire et excessif d'une telle méthode d'investigation traditionnelle, nous ferons quelques constatations faciles à vérifier.

Tout d'abord, le Temple de Jérusalem avait deux voiles : l'un séparant le Saint du Vestibule, l'autre, appelé d'ailleurs « deuxième voile » (Exode *26*, 31-35 ; Hébreux *9*, 3), entre le Saint des Saints et le Saint. Les Evangiles ne précisent pas lequel des deux se déchira, mais les Pères de l'Eglise estimaient plutôt qu'il s'agissait du premier mentionné, le seul visible aux simples fidèles et dont le symbolisme est nécessairement moins important que celui du Saint des Saints. Voici une citation d'Origène tout à fait instructive à ce sujet :

« Et voici que le Voile du Temple se déchira en deux, du haut en bas » (Mat. *27*, 51). Aussi longtemps que Jésus n'avait pas subi la mort pour les hommes, il demeurait « le Désiré des nations » et le rideau du Temple voilait l'intérieur du sanctuaire. Le Temple devait en effet rester voilé jusqu'à ce que celui qui seul pouvait lever le voile, vînt découvrir le sanctuaire aux yeux avides de le voir ; ainsi, c'est par la mort du Christ, par laquelle fut anéantie la mort des croyants, que les fidèles délivrés de la mort, purent contempler ce qui était caché derrière le voile...

(1) Comme exemple de « synthèse », autre que celle de l'Incarnation, mais réalisée également par descente sensible du Verbe, nous citerons le Coran arabe, lequel comporte de multiples applications opératives, aussi bien que doctrinales, tant dans l'ordre ésotérique que dans l'ordre exotérique, ce qui n'empêche donc nullement la tradition islamique d'avoir ces deux ordres normalement distincts.

« Mais si on a lu les Ecritures sans négligence, on peut poursuivre l'enquête et remarquer qu'il y a deux voiles : l'un des deux cache le Saint des Saints, à l'intérieur du Temple, l'autre à l'extérieur du Temple, car l'un et l'autre étaient les figures de ce Tabernacle (céleste) que le Père avait préparé dès l'origine. L'un de ces deux rideaux « se déchira du haut jusqu'en bas », lorsque « Jésus, en poussant un grand cri, remit son esprit » ; ce mystère nous montre, me semble-t-il, que la passion de Notre Seigneur et Sauveur fit « se déchirer » le voile extérieur « du haut jusqu'en bas » afin que, « depuis le haut (c'est-à-dire depuis le commencement du monde) jusqu'en bas (c'est-à-dire jusqu'à son terme), soient révélés les secrets qui étaient demeurés cachés pour de justes raisons, avant la venue du Christ. Et, si nous ne « connaissions » pas « en partie seulement », si, dès cette chair, le Christ avait tout révélé à ses disciples bien-aimés, il aurait fallu que les deux rideaux se déchirassent, celui de l'extérieur et celui de l'intérieur. Mais comme nous avons encore à progresser sans cesse dans la connaissance, seul le voile extérieur fut déchiré « de haut en bas » ; ainsi, lorsque viendra la connaissance parfaite, et que tous les autres mystères seront dévoilés, on enlèvera également le deuxième rideau, et nous pourrons voir ce qui est caché derrière, à savoir, la vraie arche d'alliance et son véritable aspect ; et les vrais chérubins et le véritable propitiatoire, et la manne recueillie dans les vases d'or » (1).

Dans ces conditions, les conséquences que M. Pallis pourrait tirer du déchirement du Voile seraient moins totales qu'il ne le pensait, et cela même montrerait déjà qu'il n'est pas possible, dans le cas du Christianisme comme dans tout autre cas, de parler d'un blocage limitatif, dès le début, de tout l'ordre traditionnel, avec toute la hiérarchie des mystères à un seul niveau institutionnel ; une chose est le germe

(1) D'après Origène, *Esprit et Feu*, T. II, pp. 238-239, textes choisis et présentés par Urs von Balthasar, Ed. du Cerf. — Comme on le voit dans le dernier passage de cette citation, Origène envisage le symbolisme du temple originel où rien ne manquait au Saint des Saints.

synthétique qui contient une tradition, et autre chose est son développement aux multiples modalités, condition de sa manifestation complète et de sa fécondité en tant que tradition instituée. On trouve certes, aussi, un certain nombre d'auteurs qui pensent qu'il s'agit de l'autre voile. Voici, par exemple, ce que dit à ce propos Ruysbroeck : « Au moment où le sacrifice fut offert, le Voile du Temple, par lequel le Saint était séparé du Saint des Saints, se déchira en signe que le Seigneur nous avait ouvert l'entrée de la vie éternelle et lavé dans son sang tout ce qui nous en avait éloigné, etc... » (1). Mais dans ce cas, en toute rigueur interprétative, il y a un autre obstacle à la conséquence totale que voulait tirer M. Pallis. La suppression de ce deuxième voile ne donnerait l'accès au Saint des Saints qu'à ceux qui peuvent régulièrement se trouver dans le Saint ; or, dans cette partie du Temple, n'avaient accès, contrairement à ce que dit M. Pallis, que les prêtres officiants et non pas le reste des fidèles qui, eux, se tenaient dans le Vestibule avant le premier voile, resté intact dans cette hypothèse ; encore moins l'accès au Saint des Saints pouvait-il concerner d'une façon directe les Gentils admis seulement au Parvis. On voit ainsi que, dans ce cas, selon la logique symbolique, les effets du déchirement et de la « révélation » qu'on peut lui attribuer, sont limités à un ordre intérieur, et cela rend encore moins admissible le sens d'interpénétration complète entre intérieur et extérieur, et de combinaison inextricable de l'ésotérisme et de l'exotérisme que proclame M. Pallis.

De plus il y a une conséquence à tirer dans ce même ordre symbolique des choses du fait que le Saint des Saints à l'époque christique ne renfermait plus l'Arche d'Alliance avec les Chérubins et les autres objets saints, supports de la Présence divine, qui étaient disparus depuis longtemps (2); une dalle

(1) Ruysbroeck l'Admirable, *Œuvres, le Livre du Tabernacle spirituel* IIe Partie, p. 127, Vromant & Co, 1930.

(2) Pour ce qui est de l'Arche et du Tabernacle une tradition citée par le Livre II *Machabbées* 2, 4-7 dit que c'est Jérémie qui les avait cachés dans un antre de la montagne Nébo à l'époque de la captivité babylonique. On sait que l'Eglise Ethiopienne prétend détenir un certain héritage de l'Arche; c'est

de pierre rappelait l'emplacement de l'Arche. Origène, en parlant, dans le texte précédemment cité d'un Saint des Saints contenant tous les objets saints, envisageait un développement purement idéal à venir dans le Temple reconstitué ou retrouvé dans toute sa perfection. Par contre le seul « mystère » qui subsistait encore dans le Temple contemporain de Jésus, à part le symbolisme de l'enclos sacré et inaccessible, était la prononciation du Nom Ineffable, une fois l'an, le Jour des Expiations, par le Grand-Prêtre. C'est sous ce seul rapport que le symbolisme de la déchirure du Voile peut être logiquement interprêté. Cela aussi doit entrer en ligne de compte quand on veut juger de la portée significative des évènements. C'est du reste pourquoi l'aspect dégagé avant tout par l'enseignement théologique est celui de la transposition du sacrifice annuel et de l'expiation annuelle en sacrifice du Christ et expiation une fois pour toutes, suivie de l'entrée, une fois pour toutes, du Christ comme Grand-Prêtre des biens à venir, dans le Saint des Saints, après avoir acquis une rédemption éternelle (cf. *Ep. aux Hébreux*, IX, 12).

De tout cela, il résulte que, s'il y a dans l'événement du « déchirement du Voile » un certain sens de « révélation » (1), il n'en est pas moins vrai que la

pourquoi probablement les livres de Machabbées ne font pas partie de la Bible Ethiopienne.

(1) Nous nous exprimons de cette façon parce que avant tout, il y a dans le déchirement du Voile un autre sens plus direct, mais qui est sinistre et tragique : ce sens concerne seulement la tradition judaïque à laquelle appartenait en propre ce sanctuaire, en lequel elle avait le centre de son culte sacrificiel et qu'elle devait perdre alors, car le déchirement du Voile préfigurait la destruction de l'an 70. — Saint Méliton (2e siècle) dit que lorsque le Voile se déchira, l'Ange de Dieu s'enfuit; et on peut dire que c'est ce qui se passe nécessairement en opération alchimique lorsqu'il y a fissure de l'Athanor. — Cependant la tradition judaïque même diminuée et dépourvue de son centre cultuel et géographique fut providentiellement dispersée dans l'espace ou devait s'étendre et s'installer la tradition chrétienne elle-même, et n'en continua pas moins, en opposition avec le point de vue du dogme chrétien, un cycle légitime d'existence tant au point de vue ésotérique qu'exotérique. L'interprétation positive et « bénéfique » de la déchirure du Voile est ainsi le propre du Christianisme et correspond d'ailleurs à un Temple de transposition qui est comme on le sait, à travers le corps de passion, le Corps de Résurrec-

dualité des voiles du Temple empêche qu'on puisse tirer dudit événement des conséquences d'un caractère qui soit à la fois total et cependant de nature initiatique et ésotérique ; ensuite que l'état du Judaïsme à l'époque du Christ limite les effets du « dévoilement » des mystères moïsiaques en tant que substance constitutive du Christianisme. (1).

Par contre, il est possible de tirer des conséquences de généralité, mais qui soient alors d'un caractère sensiblement religieux et exotérique. C'est ainsi qu'apparaissent les choses chez les docteurs de l'Eglise quand, en traitant du Voile du Temple et de son déchirement, ces auteurs restent dans les termes imprécis des Evangiles (lesquels ne mentionnent pas l'existence de deux voiles) et envisagent un sens fondamental, mais très général. On se rend compte d'ailleurs qu'implicitement c'est au premier voile, celui de l'extérieur placé entre le Parvis et le Saint, qu'ils pensent alors. Voici un exemple de caractère notablement exotérique avec le texte suivant de Saint Augustin : « Si donc maintenant est manifestée (la Justice de Dieu), elle existait aussi autrefois (dans l'Ancienne Alliance), mais cachée. Le Voile du Temple était le signe de cette occultation, lui qui fut déchiré lors de la mort du Christ (Mt, XXVII, 51) pour signifier la révélation de celui-ci. Alors, donc, la grâce d'un Médiateur unique de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, résidait dans le Peuple de Dieu, mais comme dans un nuage de pluie ; elle demeurait cachée cette grâce qui n'était pas due, mais volontairement

tion. (A la différence des 3 synoptiques, l'Evangile de Saint-Jean ne fait pas mention de la déchirure du Voile et à l'endroit, on a en échange l'ouverture du flanc de Jésus par la lance du centurion, dans laquelle l'Eglise voit la source des sacrements du Nouveau Temple spirituel).

(1) La célèbre formule de Suger *Quod Moyses velat Christi doctrina revelat* est elle-même, donc, trop générale et trop indéterminée. — De toute façon, il n'est pas question de comprendre ce dévoilement dans le sens que toutes les possibilités ésotériques de la tradition judaïque ont été dévolues de quelque façon au Christianisme, puisque l'existence de la Kabbale après l'extension de celui-ci comme tradition intégrale et autonome prouve le contraire, et parce que, de plus, les manifestations assez tardives d'une Kabbale chrétienne montrent même que l'ésotérisme chrétien pouvait toujours trouver du côté judaïque des réserves vivantes utiles à sa propre prospérité.

offerte par Dieu, et qu'Il réservait à Son héritage (Ps. LXIII, 10). Mais maintenant, ce nuage étant comme desséché — ce qui signifie : le peuple juif ayant été réprouvé — cette grâce est vue à découvert parmi toutes les nations, comme sur une aire à blé » (*De Peccato originale*, ch. XXV, 29; P.L. 44,400).

Saint Thomas d'Aquin confirme en somme cette même perspective quand il dit : « Le mystère de la Rédemption s'est accompli dans la Passion du Christ ; c'est pourquoi le Seigneur a dit alors : « Tout est consommé » (Jean XIX, 30). Alors durent cesser les cérémonies légales parce que leur vérité venait de trouver leur consommation. En signe de cela, on lit que lors de la Passion du Christ le voile du Temple se déchira (Mat. 27, 51). En conséquence, avant la Passion pendant que le Christ prêchait et faisait des miracles, la Loi et l'Evangile existaient simultanément parce que le mystère du Christ était commencé, mais non consommé. C'est pour cette raison que le Christ commanda aux lépreux avant la Passion, d'observer les cérémonies légales » (*Somme Théologique*, Ia IIae q. 103, art. 3, ad 2m).

Une preuve de plus que les choses présentées ainsi le sont dans une perspective exotérique, est le fait que simultanément il en résulte une occultation de certaines vérités traditionnelles élémentaires, connues et reçues ouvertement jusque là. Les vérités nouvelles concernant la nature et le rôle du Christ et qui initiatiquement symbolisent avant tout verticalement et intemporellement, dans l'ordre des principes immuables, sont retraduites, pour leur applicabilité exotérique, dans des modalités principalement horizontales et historiques. C'est ainsi que l'on a le dogme de l'unicité temporelle du Médiateur et par cela même de la Vérité universelle, la négation de toute voie salutaire, autonome et complète chez les autres, et cela non seulement chez les Gentils d'Occident et d'Orient, mais aussi chez les Fils d'Israël eux-mêmes, et encore non seulement depuis la déchéance de la tradition chez ces derniers mais depuis les origines mêmes, Patriarches inclus, parce que le thème fondamental de la nouvelle révélation est celui du péché originel et de la Rédemption universelle réalisable seulement par le sacrifice particulier du Christ historique chez les Juifs (1). Sur la base d'une vérité profonde et permanente, mais contingentement nouvelle et présentée comme une nouveauté absolue avec des vertus exclusives, est créé ainsi un exotérisme qui à certains égards est même le plus radical et le plus étroit que l'on connaisse. Mais qu'on ne s'imagine pas que nous contesterions le moins du monde la légitimité et la validité dans son ordre de cette perspective générale de la tradition chrétienne car cette perspective est d'institution divine : il s'agit de lui voir simplement le caractère limitatif en soi-même et exotérique. Ce caractère est lui aussi sacré et c'est pour cela d'ailleurs qu'il est positif dans son domaine : comme il garde toujours une forme symbolique qui peut être valorisée dans une perspective verticale et intemporelle qui est celle des choses initiatiques et de la connaissance transcendante, l'existence de l'ordre exotérique et de son point de vue doctrinal n'empêche nullement l'existence simultanée d'un ordre initiatique et ésotérique avec son propre point de vue ; on doit même dire que de par sa formulation divine tout l'ordre exotérique exige l'existence simultanée de l'ordre ésotérique puisqu'il en est solidaire et qu'il n'a pas en soi-même une raison d'être totalement suffisante.

Les exemples du caractère normal de l'exotérisme chrétien pourraient être multipliés indéfiniment tant dans l'ordre doctrinal que dans l'ordre rituel. Si nous nous sommes arrêtés plus spécialement à celui que nous venons de mentionner c'est parce qu'il est lié d'une façon spéciale au symbolisme du déchirement du Voile, par la Passion dont résulte la Rédemption.

***

Dans l'ordre des principes qui sont ici en cause, il nous reste à faire mieux comprendre qu'il n'y a rien

(1) Le Christ étant une manifestation du Verbe éternel et universel, toutes les autres manifestations prophétiques et législatives du cycle traditionnel humain peuvent lui être attribuées dans son aspect transcendant et permanent; c'est en les lui attribuant en son aspect individuel et historique que ce résultat exclusiviste et négatif est atteint.

d'extraordinaire à ce que des vérités d'un ordre intérieur soient instituées sur le plan extérieur de la tradition. Cela est au contraire la norme même de la Révélation prophétique qui tirera toujours des profondeurs de la sagesse divine quelque chose de nouveau et même de difficile à accepter du premier moment tout au moins par la majorité des êtres auxquels elle est adressée. Le Cheikh al-Akbar ibn al-Arabi explique que la *Charî'ah*, la Voie Apparente ou la Loi générale est en elle-même une *Haqîqah*, Réalité essentielle et fondamentale, d'entre les *haqâiq*. Il précise aussi, point qui pourra très bien faire comprendre le cas même de la manifestation de Jésus-Christ, que « la *Haqiqah* est l'apparition de la qualité (*Çifah*) de ce qui est « Dieu » *(Haqq)* sous le voile d'une qualité de « serviteur » *(abd)*, etc. » (1). Seulement, il faut comprendre aussi que la sagesse du divin Législateur, en révélant des réalités d'une nature informelle et transcendante qu'elle destine cependant à une fonction exotérique, pour les rendre accessibles au plus grand nombre, les recouvre de formes auxquelles elle attache comme condition d'efficacité l'obéissance et la foi. Quelles que soient les apparences et les différences le mystère christique est lui-même réellement adapté à un tel effet, sans quoi il n'aurait pu manifester et constituer une religion.

***

En critiquant la thèse de Guénon qui reconnaît au Christianisme originel un caractère initiatique et ésotérique, et affirme son exotérisation ultérieure (chose déjà accomplie disait Guénon à l'époque de Constantin et du Concile de Nicée) M. Pallis en arrive, sans pouvoir éviter quelques spéculations irritées à s'exclamer : « ...par-dessus tout, l'idée que la tradition chrétienne avant d'avoir franchi trois siècles a dû « perdre » son héritage essentiel, celui qui provient directement de son Fondateur divin, afin de rester désormais dans un état d'émasculation exotérique, cette idée nous semble insoutenable, etc. » Ceci n'est que trop juste, mais cette idée, heureusement, et cela n'a rien de fortuit, Guénon ne l'a

(1) Cf. *E.T.* janvier-février 1962, Muhyu-d-din Ibn Arabi, *Une instruction sur les Rites fondamentaux de l'Islam*, Notice Introductive, p. 25.

pas soutenue ; au contraire l'idée qu'il énonçait à ce propos aurait dû rassurer tout le monde : « ...si le Christianisme comme tel cessait par là d'être initiatique, il restait encore la possibilité qu'il subsistât, à son intérieur, une initiation spécifiquement chrétienne pour l'élite qui ne pouvait s'en tenir au seul point de vue de l'exotérisme et s'enfermer dans les limitations qui sont inhérentes à celui-ci » (*Christianisme et Initiation, E.T.*, oct.-nov. 1949, p 295 ; repris dans *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 15). Ensuite en parlant de l'état des choses au moyen âge, il faisait mention « des organisations initiatiques régulières qui existaient à cette époque, souvent même sous le couvert des ordres religieux et à leur intérieur, bien que ne se confondant en aucune façon avec eux » ; il en mentionnait aussi les continuations actuelles *(idem*, déc. 1949, p. 346 et resp. p. 24). Par cela il entendait d'ailleurs parler d' « organisations initiatiques spécifiquement chrétiennes, telles qu'il y en a eu incontestablement pendant tout le moyen-âge » *(ibidem*, p. 344 et p. 22). M. Pallis commet donc là une erreur capitale de lecture qui va vicier toute la discussion qu'il entreprend ensuite et dans laquelle il juge en parallèle les deux cas, selon Guénon, du Christianisme et de la Maçonnerie,et cela d'autant plus qu'en l'occurence, le deuxième cas est, au fond, lui-même mal compris. En effet, pour ce qui est de la Maçonnerie, M. Pallis impute à Guénon d'avoir attribué à celle-ci — malgré sa corruption moderne — une « validité intacte » ; c'est beaucoup simplifier et se tromper encore : il n'y a aucune raison d'oublier que la Maçonnerie est depuis le XVIII[e] à l'état « spéculatif », ce qui, ainsi que l'a fait comprendre Guénon, est l'effet d'une dégénérescence, et que pour qu'elle retrouve une efficacité initiatique il faudrait qu'elle recouvre son caractère « opératif », lequel comporte l'enseignement et l'influence spirituelle nécessaire au travail initiatique car il faut bien préciser que en passant de l' « opératif » au « spéculatif », la Maçonnerie a perdu une part de son influence spirituelle. Il n'y avait donc pas lieu de comprendre que dans la pensée de Guénon le Christianisme par le fait de l'adaptation exotérique des sacrements avait été dépossédé de « son héritage essentiel » tant qu'il conservait l'initiation dans un

ordre ésotérique, ni que la Maçonnerie tout en restant dans le domaine initiatique a conservé à l'époque moderne une « validité intacte ». Il n'y avait ainsi aucune possibilité d'imputer à Guénon une iniquité de jugement entre ces deux organisations traditionnelles, et de spéculer sur les desseins de Dieu que ce maître de la sainte sagesse traditionnelle aurait rendu « monstrueux » ou « grotesque ». C'est M. Pallis qui déforme la pensée de Guénon, certainement puisqu'il ne l'a pas comprise, mais c'est toujours regrettable. Par contre, pendant que nous sommes à ces mots énergiques — et nous sommes sûrs que M. Pallis voudra bien bien accepter un petit choc en retour — un certain effet « grotesque » résulte pour le lecteur quand, avec une belle surprise il comprend (chose que nous avons déjà entendue de la part d'un ancien collaborateur de notre revue) que la tradition chrétienne comporte par définition, et donc par un état « de droit », une structure qu'illustre l'acte de jeter des perles devant les pourceaux (*E.T.*, juillet à sept. 1964, pp. 158-159). Comme le fondateur du Christianisme est le Christ, c'est lui-même qui aurait ainsi, à la fois donné le conseil de ne pas jeter les perles devant les pourceaux, et les aurait jetées : ce n'est pas pour cela d'ailleurs que les Chrétiens se trouveront plus flattés.

Ce point, nous amène à signaler que quoi que puisse penser M. Pallis lui-même des concordances de sa thèse avec les thèses ou opinions d'autres penseurs (dont nous avons eu une connaissance à quelque moment et que nous n'évoquerons pas ici, ne fut-ce que pour éviter de compliquer davantage les choses) nous voyons à la sienne un caractère qui lui est propre et qui la distingue bien des autres. Le fait qu'il donne au déchirement du Voile le sens d'une suppression de limite séparative entre les domaines exotérique et ésotérique avec un effet d'unification, implique une institution sacrée de cette structure d'ambivalence qu'il voit plus spécialement dans les sacrements de l'Eglise, et qui est ainsi un état « de droit ». Par contre ceux qui soutiennent que le Christianisme avait au début un caractère d'organisation purement initiatique et ésotérique appuyé sur l'exotérisme de la Loi, et qui pensent que ces rites n'ont jamais perdu leur caractère initial, professent que

l'exotérisation subséquente est un simple état « de fait » qui n'enlève rien aux vertus initiatiques intrinsèques des sacrements. Ceux-ci pourront certainement s'éviter d'attribuer au Christ lui-même l'acte de jeter les perles aux pourceaux, tout en essayant de convaincre les Chrétiens qu'ils doivent être flattés, sinon par le symbole qu'on leur applique, du moins par les perles qu'on leur distribue...

Quant à la justesse déférente de Guénon concernant la structure du Christianisme dans son ensemble et le mode de l'initiation chrétienne, nous avons la possibilité d'en fournir des preuves aussi bien doctrinales que documentaires. C'est ce que nous entreprenons de faire maintenant.

***

M. Pallis affirme que dès le début dans le Christianisme il n'y a « plus de limite définissable entre le côté religieux de la tradition et les mystères ou, si l'on préfère, entre les domaines exotérique et ésotérique ». Contre cette opinion nous apporterons pour commencer deux témoignages autorisés ; d'autres preuves s'ajouterons par la suite qui ressortiront de textes cités dans un ordre d'idées plus spécial.

Voici tout d'abord plusieurs passages de Saint Clément d'Alexandrie (né vers 150, mort vers 216) qui attestent l'existence normale d'un ordre de la gnose en tant que voie d'une élite : « C'est pour quelques hommes choisis, admis à passer de la foi à la gnose que sont conservés les saints mystères des prophéties cachées sous les paraboles » (*Stromates*, VI : XV, 126). Cette voie comporte « un premier changement salutaire de la gentilité à la foi » et « un deuxième de la foi à la gnose ; celle-ci se terminant dans la charité unit ensuite l'ami à l'Ami, le connaissant au Connu » (*Idem* VIII : X, cité par J. Gross, *La divinisation du chrétien*, p. 163).

Cette élite d'un ordre si particulier est attestée encore avec la hiérarchie sacerdotale qui lui est propre : « Et les premiers parmi les élus, c'est une élite en possession de la gnose parfaite, choisie encore au sein de l'Eglise et honorée de la gloire la plus brillante : ce sont les juges et les administrateurs (*Kritai dè kai dioikètai*) (*Stromates*, VI : 107, 2, cité par J. Héring, *La Doctrine de la chute*, etc. chez Clément d'Alexandrie).

On peut voir ainsi que les « choisis », « admis à passer de la foi à la gnose » suivent un ordre ascendant normal d'accès de l'exotérisme à l'ésotérisme. La situation décrite par Clément est héritée traditionnellement : « La gnose a été transmise à un petit nombre depuis les Apôtres par la succession des maîtres et sans écriture » (*Idem,* VI : VII, 61). « La gnose transmise par tradition, selon la grâce de Dieu, est remise comme un dépôt aux mains de ceux qui se montrent dignes de l'enseignement, et fait briller de lumière en lumière l'excellence de la charité (*Idem,* VII : X, 55). Clément précise bien que cette tradition est spécifiquement orale et que sa lignée, en tant que voie d'une élite, remonte au Christ lui-même : « Le Seigneur a consenti à faire part des divins mystères et de cette sainte lumière à « ceux qui pouvaient comprendre ». Ainsi donc ce n'est pas au grand nombre qu'il a révélé ce qui n'est pas pour le grand nombre mais à quelques-uns à qui il savait que cet enseignement conviendrait, ceux qui étaient capables de les recevoir et de se laisser former par eux. Car les secrets ineffables comme Dieu lui-même, sont confiés à la parole et non à l'écriture. Et si l'on objecte qu'il est écrit : « Il n'est rien de caché qui ne doive être mis en lumière et rien de voilé qui ne doive être révélé », qu'on sache de nous que le Seigneur a annoncé par ce logion que le secret sera illuminé pour celui qui écoute en secret, que ce qui est voilé comme vérité sera montré à qui est capable de recevoir sous le voile ce qui est transmis, et que ce qui est caché à la foule sera visible à quelques-uns » (*Idem* I : I, II).

Il est opportun de se rendre compte que Clément d'Alexandrie n'était séparé des Apôtres que par une seule génération initiatique. Indiquant les maîtres spirituels qu'il a eus (dont le dernier en date, mais le « premier en puissance », fut Saint Pantène), il ajoute : « Ceux-là conservaient la vraie tradition du bienheureux enseignement l'ayant reçu immédiatement des saints Apôtres Pierre et Jean, Jacques et Paul, comme un enfant reçoit de son père — et bien peu ressemblent à leur père — et par la grâce de Dieu ils sont venus jusqu'à nous pour déposer ces semences des ancêtres et des Apôtres » (Cité dans *Foi et Gnose* du P. Th. Camelot). « Après sa résurrection, le Seigneur a transmis aux autres Apôtres et les autres Apôtres aux Soixante-Dix, parmi lesquels était Barnabé » (*Hypotyposes,* cit. Eusèbe : H.E. II, I, 4).

Chez Origène la distinction des deux domaines traditionnels est également affirmée, mais on comprendra qu'il n'est pas possible d'exiger des précisions qui auraient risqué la censure ecclésiastique ; dans le texte qui suit on trouvera cité aussi le témoignage de Saint Paul : « Même d'après notre enseignement, il vaut beaucoup mieux adhérer aux dogmes avec raison et sagesse que par la simple foi. Si le Verbe a voulu dans certains cas la simple foi, c'est pour ne pas laisser entièrement les hommes sans recours. On le voit par les paroles de Paul, vrai disciple de Jésus : « parce que dans la sagesse de Dieu, le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication » (I Cor. I, 23). Il montre clairement par là qu'il faudrait connaître Dieu dans la sagesse de Dieu ; mais puisque cela n'est pas arrivé, il a plu à Dieu en seconde ligne de sauver les croyants, non pas simplement par la folie, mais par la folie en tant qu'elle est dans la prédication. Et Paul le comprend bien lorsqu'il dit : « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les nations, mais pour les élus, Juifs et Hellènes, le Christ vertu de Dieu et sagesse de Dieu » (*Contra Celsum* I, 13).

La foi, le salut, la folie (en tant qu'absence de compréhensibilité) et la prédication, sont évidemment les caractères propres de l'exotérisme. Celui-ci est ainsi institué par la volonté divine légiférante ; or, disons le tout de suite, ne serait-il pas inexplicable ou même contradictoire que la Providence n'ait pas institué, comme dans d'autres formes traditionnelles, des rites convenant par nature à cette humanité de « seconde ligne » ?

Répondant à Celse qui attaquait la prédication chrétienne du fait qu'elle usait de promesses et menaces, Origène dit : « Si quelqu'un s'imagine voir dans tout cela non tant de la méchanceté que de la superstition chez la foule de ceux qui croient à notre doctrine, et lui reproche de faire des superstitieux, nous lui dirons ce que répondait un législateur à celui qui

lui demandait s'il avait donné à ses concitoyens les meilleures lois : Non pas absolument les meilleures, mais les meilleures possibles ; ainsi, le père de la doctrine des chrétiens pourrait dire : « J'ai établi les lois et les enseignements les meilleurs possibles pour l'amendement des mœurs du grand nombre, menaçant de châtiments qui ne sont pas des mensonges, de peines infligées aux pêcheurs, peines véritables et nécessaires et qui tendent à corriger les méchants, même s'ils ne comprennent pas entièrement la Volonté de celui qui les châtie et l'action des peines. Tout cela est dit pour l'utilité et selon la vérité et en secret, d'une manière utile. Du reste ce n'est pas en général aux méchants que s'adresse la prédication chrétienne; nous ne sommes pas insolents envers la divinité ; car nous disons à son sujet des choses vraies et qui semblent claires à la foule, bien qu'elles ne soient pas claires à ces quelques esprits d'élite qui s'exercent à philosopher sur notre doctrine. » (*Contra Celsum,* III, 79, cit. J. Lebreton : *Les degrés de la connaissance d'après Origène,* in *Recherches de Sciences Religieuses,* 1922, p. 267).

Ainsi donc il n'y a entre Saint Paul et l'Ecole d'Alexandrie aucune différence quant au double message exotérique et ésotérique du Christianisme.

***

Il nous reste à montrer que, dans le Christianisme tout comme dans les autres formes traditionnelles, l'ordre initiatique et ésotérique dispose de formes propres de rattachement ou d'affiliation et confère des influences spirituelles spécifiques. Ces deux choses vont de pair d'ailleurs, tout au moins lors de l'entrée dans la voie.

Lorsque l'on trouve chez les Alexandrins la distinction entre les deux catégories de chrétiens, c'est déjà un point que l'Eglise officielle tolère difficilement. On ne peut s'attendre à trouver affirmée l'existence de deux sortes d'influences spirituelles correspondant à ces deux catégories. Il semble bien pourtant qu'un texte, au moins, d'Origène l'affirme en l'appuyant d'ailleurs encore de l'autorité de Saint Paul. Il y a un

« esprit de servitude » et un « esprit de filiation » selon les termes de l'Epitre au Galates, IV, 6, qui correspondent respectivement à l'exotérisme et à l'ésotérisme. Il ne s'agit pas d'une simple différence de mentalité, mais d'influences spirituelles conférées, car Saint Paul dit textuellement (*ib.*) : « Et parce que vous êtes Ses Fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de Son Fils, lequel crie : Abba ! Père !, et il n'y a pas là qu'une image. Origène désigne alors cette influence spirituelle qui est celle de la gnose, également par le nom de « véritable lumière », ce qui n'est pas non plus une simple image pour quelque valeur « morale » ou « théorique » : « Ceux qui ne sont pas de Dieu, avant d'avoir reçu la véritable lumière, n'ont même pas le pouvoir de devenir enfants de Dieu ; mais, quand ils l'ont reçue, ils reçoivent le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Alors étant de Dieu, ils entendent Ses paroles — celui qui est de Dieu entend les paroles de Dieu — et ils ne sont plus de simples croyants, mais ils perçoivent plus intuitivement les réalités de la religion. Mais ceux qui n'ont pas cette grâce ne deviennent pas enfants de Dieu, ne sont pas de Dieu, et à cause de cela, n'entendent pas Sa parole et ne comprennent pas Sa volonté ; mais ils restent dans l'état qui précède celui des enfants de Dieu, c'est-à-dire dans l'état de simples croyants ; ils sont serviteurs de Dieu, parce qu'ils ont reçu l'esprit de servitude en crainte, et ne font pas effort pour s'avancer, pour progresser, pour recevoir l'esprit de filiation, par lequel ceux qui l'ont reçu crient : « Abba ! Père ! » (*In Joann.,* XX, 33, 287-289. P.G. XIV, 648 ; in J. Lebreton, art. cit. p. 286).

Ce texte d'Origène qui, en somme, ne fait que préciser un peu plus le passage de Galate IV, 6, instruit de l'existence d'une catégorie d'hommes spirituels qui ont obtenu la filiation divine et qui sont différents des simples croyants ; comme ces croyants sont eux-mêmes déjà chrétiens, il est évident que les êtres de l'autre catégorie représentent une élite. Cette élite est constituée certainement par un acte d'adoption divine et cela suppose d'ailleurs une opération initiatique très précise, et évidente, car dès le moment

de la réception le récipiendaire crie : « *Abba !* » (Père !) (1).

***

Une autre source de données prouvant l'existence d'actes caractérisés de rattachement à l'ordre initiatique et de transmission spirituelle correspondante, sont les œuvres de Saint Syméon le Nouveau Théologien (né en 949, mort en 1022) (2), Docteur et Maître de l'Eglise orthodoxe, une des autorités de l'Hésychasme (3). On y trouve, assez précise et soulignée, la mention d'un sacerdoce de la « gnose sacrée » constitué par de vénérables saints hommes et des illuminés, ayant qualité de « dispensateurs de la grâce » et de « médiateurs », qui transmettent, notamment par un rite d'imposition des mains, une « puissance » venant de la Puissance divine du Christ et qui est appelée encore « Esprit Saint » (sans l'article). Cette communication de grâce à laquelle Saint Syméon convie tout être de désir spirituel, est justifiée souvent chez lui par la caducité du « baptême » ordinaire, dans lequel cependant il faut considérer inclus le sacrement de confirmation, car, dans l'Orthodoxie, celui-ci est conféré, sous forme de chrêmation, en même temps que le baptême proprement dit, et est

(1) Ce mot pourrait être aussi un vocable invocatoire spécifique de cette catégorie spirituelle, un *monologistos* autre que les formes d'invocation du nom « Jésus ».

(2) Recueillies notamment dans *La Patrologie Grecque* de Migne ,vol. 120; K. Holl, *Enthusiasmus and Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898; Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Christiana, Rome 1927, et *Vie de Syméon le nouveau Théologien*, Orientalia Christiana, Rome 1928.

(3) Saint Syméon est vénéré dans le monde orthodoxe comme l'un de ses plus grands saints : l'Eglise le considère comme une de ses autorités doctrinales. Le titre de « Nouveau Théologien » qu'on lui donne ordinairement est la reconnaissance en sa faveur d'une véritable fonction prophétique et apostolique (au sens chrétien et restreint de ces termes). « Quoi qu'il fut tout à fait ignorant des sciences profanes, il parlait de Dieu comme le disciple bien aimé », écrit Nicétas Stéthatos. L'allusion s'applique à Saint Jean l'Evangeliste qui est également appelé le Théologien. (A part ces deux cas, le titre de Théologien n'est accordé qu'à Saint Grégoire de Nazianze).

appelé d'ailleurs « Saint-Chrême ». Selon cette façon de présenter les choses il apparaît que le rite de Saint Syméon vient suppléer, non pas au sacrement ordinaire de l'Eglise lequel existe bien dans son ordre et ne peut du reste être réitéré, mais au baptême originel de l'Esprit donné par les Apôtres : ou plutôt il s'agit du même rite dans sa lignée initiatique. Voici à cet égard un texte assez explicite malgré sa concision : « Si quelqu'un dit : moi j'ai reçu le Christ du Saint-Baptême, qu'il sache que tous ceux qui sont baptisés par le moyen du baptême ne portent pas le Christ, mais seuls ceux qui sont fermes dans la foi et qui se sont préparés (avant le Baptême) eux-mêmes dans la connaissance finale et dans la purification et qui ont marché ainsi vers le Baptême. Celui qui examinera les écritures relatives aux paroles et actes apostoliques, trouvera (la preuve de ce que nous affirmons), car il écrit : « Les Apôtres qui étaient à Jérusalem, ayant entendu que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, y envoyèrent Pierre et Jean. Ceux-ci arrivés chez les Samaritains prièrent pour eux afin qu'ils reçussent l'Esprit-Saint. Car il n'était encore descendu sur aucun d'eux ; ils avaient été seulement baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean leur imposèrent les mains et ils reçurent l'Esprit-Saint » (*Oraison* LVI, Alatius, texte grec cité par J. Hausherr : *Vie de Syméon* pp. LXXIII - IV).

Pour mieux comprendre la nature et le rôle de cette imposition des mains nous citons encore quelques passages de Saint Syméon :

« Tout chrétien donc, qui n'a pas reçu intérieurement une puissance (*énédunamôthè*) provenant de la Puissance divine du Christ, afin que par elle, étant donné sa propre faiblesse, il puisse accomplir la volonté de Dieu, qu'il marche, et auparavant qu'il reçoive intérieurement cette puissance moyennant la foi et l'imposition des mains (*Cheirôn épithésia*) des dispensateurs de la grâce (*oikonomoi tès charitos*) (*Oraison* XIV, P.G. 380 A2; texte grec cité dans K. Holl, p. 59).

« A ceux qui n'ont pas senti la puissance théurgique du baptême dans le bassin sacré, puissance qui est appelée régénération, rénovation et, en vérité,

reformation de l'homme tout entier, à ceux-là, par la suite sont nécessaires l'enseignement et l'imposition des mains vénérables des saints hommes et des illuminés » (*Oraison* X, P.G. 366 ; texte grec partiel K. Holl, p. 59).

« ...Offerte dans l'immersion du baptême commun, les nouveaux-nés n'ont pu avoir aucune conscience de cette grâce immense et transcendante, il a été nécessaire qu'elle soit acquise à nouveau par le travail et que la grâce soit reçue encore une fois, elle qui est telle, qu'elle ne peut demeurer auprès de celui qui n'en prend pas conscience, et qu'elle s'envole devant cette ignorance. Tout chrétien donc, qui n'a pas eu intérieurement une puissance provenant de la puissance divine du Christ, afin que (par elle) étant donné sa (propre) faiblesse, il puisse accomplir la volonté de Dieu, qu'il marche, et auparavant, qu'il reçoive intérieurement de cette puissance moyennant la foi et l'imposition des mains de la part des dispensateurs de la grâce (laquelle vient de la foi, non des œuvres) (1) pour que, revêtu d'abord de la force d'en haut, il puisse mener dès lors une vie digne d'un chrétien (*Oraison* XIV, P.G. 380 ; texte grec partiel K. Holl, p. 58).

On remarque ainsi que le remède à l'absence d'une sensation de la vertu du baptême, n'est pas dans une simple prise de conscience ultérieure de la valeur du rite (comme non plus dans une réitération, impossible d'ailleurs, du rite commun), mais dans une préparation nouvelle complétée par le rite spécial de l'imposition des mains d'un sacerdoce à part, celui de la pure gnose, avec effet de collation nouvelle de la grâce de l'Esprit Saint. Comment s'explique-t-il alors que les choses soient présentées comme si, en principe, le baptême commun (chrêmation incluse) conféré aux enfants pouvait, dans des conditions voulues, attribuer cette grâce que Saint Syméon cherchera cependant ensuite dans une imposition des mains spéciale, proprement initiatique, bien entendu de tradition également apostolique ? C'est qu'effectivement des réceptions exceptionnelles de grâce, avec, bien entendu, le support général des sacrements ordinaires peuvent exister quelquefois, mais cela est tout à fait rare dans une génération traditionnelle car ce n'est au fond qu'une variante des cas d'initiation spontanée (1). En tout cas Saint Syméon lui-même en affirme la possibilité :

(1) Les mots entre parenthèses sont intercalés par la traduction latine, le texte grec, cité par K. Holl finit au mot « grâce ».

« On doit tendre... à recevoir la grâce par la foi, par la pénitence et par l'imposition des mains du sacrificateur (*hiéreus*) ; sans ces conditions la grâce ne reviendrait pas d'elle-même vers ceux qui après le baptême l'ont abandonnée. Et même si sans l'imposition des mains elle vient vers quelques-uns, leur nombre est certainement restreint, deux ou trois peut-être ; or la rareté ne constitue pas la loi (*nomos*) de l'Eglise » (*Oraison* XIV, P.G. 381 ; texte grec de la dernière phrase dans K. Holl, p. 58).

On peut remarquer d'ailleurs que Saint Syméon parle, pour ces derniers cas, textuellement de « venue » (*èlthen-eis tinas* = dans la trad. latine de P.G. *in aliquos venit*), de même que dans les cas d'imposition des mains il est question de « réception » (ou encore d' « acquisition ») mais non de « retour » ou de « recouvrement ». L'idée d'un « retour » à propos de la grâce, n'est employée que lorsque cette idée est niée, et c'est la « venue » qui est alors par contre affirmée.

Ces cas extrêmement rares s'expliquent alors plutôt par la qualification exceptionnelle des sujets et par un concours favorable de facteurs multiples et plus ou moins indéterminés. En principe tout au moins, toute influence spirituelle particulière, de n'importe quelle catégorie, est de quelque façon en communication, de près ou de loin, avec sa source première et avec l'ensemble des forces qui en dérivent, de sorte que, compte tenu aussi de la connexion existante entre les moyens et les actes traditionnels de tous ordres, il puisse y avoir occasionnellement et de façon extraordinaire et imprévisible, des résultats d'infusion majeurs de grâce alors qu'il ne s'en produit pas normalement. Saint Syméon qui signale ces

(1) Voir René Guénon, *Sagesse innée et sagesse acquise*, *E.T.* de janvier-février 1949, repris dans *Initiation et Réalisation spirituelle*, ch. XXII.

cas, ajoute bien que ce n'est pas cela la loi de l'Eglise, et il indique alors quelle est la loi en cause, et parle donc de la démarche pour acquérir l'Esprit-Saint par une imposition des mains déterminée dans sa fonction comme dans son origine qui est de l'exercice d'un sacerdoce purement initiatique, celui de la gnose sacrée.

Chose remarquable qui permet de situer mieux la position de ce sacerdoce de la gnose lequel cependant n'a rien d'officiel, c'est que Saint Syméon en arrive à subordonner à l'autorité de celui-ci la fonction d'enseignement théologique de la hiérarchie ecclésiastique ordinaire.

« Mais on doit veiller à ce que la colère de Dieu ne vienne pas sur nous, lorsque certains qui sont actuellement en dehors de cet ordre (l'ordre de ceux qui ont la connaissance intellectuelle du Saint-Esprit, ou qui par la foi du Christ ont reçu la grâce transcendante), se trouvent être ministres du culte, évêques ou prêtres et maîtres des âmes, et l'on doit voir si ce n'est pas un ignorant qui instruit, enseigne et déforme les choses divines, du fait que leur représentation dépasse la portée de l'intelligence humaine. Il ne faut pas en effet que quelqu'un monte sur le trône pour enseigner le Saint-Esprit avant de s'être uni à la nature divine. S'il en était autrement, il exciterait contre lui la colère de Dieu. C'est assurément pour cette raison que beaucoup qui étaient savants en paroles se sont révélés comme les auteurs et les fondateurs de doctrines hérétiques. Au reste puisqu'ils ont été informés en un sens par le divin baptême, comme par les principes, ils n'ont pas eu la connaissance ; marchant d'abord dans la pénitence et la connaissance comme nous l'avons dit plus haut, et s'appuyant sur la médiation et l'imposition des mains de la part des arbitres et des administrateurs de grand mystère et de la part de ceux qui sont instruits de la gnose sacrée, qu'ils assimilent l'enseignement (doctrinal) depuis le début, ainsi que l'espèce et la forme des réalités spirituelles et leur signification mystique ; en tant que confirmés qu'ils travaillent dans la vigne de Dieu... » (*Oraison* II, P.G. 329-330).

Ainsi, même sous le rapport de l'enseignement doctrinal, le Nouveau Théologien envoie les membres de la hiérarchie ecclésiastique à l'école des maîtres spirituels de la gnose, et non pas en tant qu'auditeurs ou étudiants, mais en tant que disciples dans la voie de la connaissance directe à laquelle ils accèderont par les vertus de l'imposition des mains de ce sacerdoce intiatique (1).

Pour ce qui est de l'aspect rituel de ces choses il y a lieu d'ajouter que l'imposition des mains n'est pas le seul rite initiatique dont on trouve mention dans les écrits de Saint Syméon. Dans un de ses textes, il est question d'un certain « chrême » dont le caractère particulier est d'autant plus remarquable qu'il est mentionné à côté d'onctions d'un caractère plus commun, avec lesquelles il ne peut donc être confondu :

« Dans les âmes qui après le saint-baptême ont été dominées par ces trois choses (le plaisir, les richesses et la vaine gloire) il est impossible qu'une telle grâce pénètre autrement que par l'accomplissement d'actions bonnes et réparatrices par lesquelles seulement le salut vient. Et de quelle manière ? Par le breuvage des (eaux) bénies (*posis tôn agiasmatôn*), par l'onction des huiles consacrées (*chrisis tôn égiasménôn élaiôn*), par le « Chrême des Saints » (*murôn tôn agiôn*) et en respirant la bonne odeur de ceux-ci (*antilèpsis tês autôn eudias*), car le Christ a fait entrer dans les saints le pouvoir de sanctifier, de même qu'il a purifié leur âme » (*Oraison* VII P.G. 348 ; texte grec dans K. Holl, p. 59).

Le « Chrême des Saints » mentionné ici est tout à fait remarquable comme expression, puisqu'en ce cas l'onguent est désigné par le terme employé dans

(1) Pour ne rien omettre de ce qu'il peut être utile de connaître dans l'ordre des présentes questions d'études, nous signalerons avoir relevé autrefois dans la Notice d'Alatius sur « les écrits de Syméon » (P.G. 287) la mention au point XVI d'un *Récit utile des débuts pour un disciple soumis qui reçoit l'Esprit-Saint par les prières de son Père spirituel*. J. Hausherr cite, de son côté, dans sa *Vie de Syméon*, (p. LXX) un texte où Saint Syméon dit que ses adversaires protestent ainsi : « Qui a reçu l'Esprit-saint, de telle sorte que par l'intermédiaire de son père (spirituel) le fils est aussi jugé digne de voir ? »

l'ordre sacramentel proprement dit, *murôn*, sans être qualifié toutefois de *Saint-Chrême* ce qui permet de le différencier mieux du sacrement ordinaire, mais en étant, par contre, au pouvoir des « Saints » comme ministres de l'onction. Du reste, dans ces conditions, les autres substances salutaires recommandées en même temps, pour autant qu'elles sont administrées par ce sacerdoce de perfection, devraient avoir elles-mêmes une portée bien plus profonde.

Quoi qu'il en soit de la signification exacte de toutes les onctions mentionnées ici, comme de la portée exacte d'autres moyens dont Saint Syméon parle par ailleurs (1), on est obligé de constater au sujet de cette imposition des mains dont il est question constamment et qui opère la collation nouvelle de l'Esprit-Saint, non seulement qu'elle ne fait pas partie des sacrements officiels de l'Eglise, mais encore qu'elle n'est pas non plus une bénédiction ordinaire, car elle est expressément requise comme condition initiale et nécessaire de la voie de la connaissance, et du reste elle ne peut être exercée comme telle que par le sacerdoce spécial de cette voie. Ce rite est, dans son mode et sa fonction, de tradition apostolique. Certes, d'après ce que dit Saint Syméon de l'origine du rite, celui-ci semble se rattacher aux mêmes actes sacrés des Apôtres dont se réclame, d'autre part, le sacrement de confirmation ou de chrêmation, mais il n'y a là nulle incompatibilité ; par contre, plutôt, cela fait voir, à l'occasion, qu'il y a deux lignées de transmission

(1) Nous pensons notamment à l'indication qu'on trouve chez lui une certaine transmission opérée par le rite de la prise de l'habit monastique appelé « Schéma angélique et (on ajoute parfois) divin» qu'il appelle précisément «un second baptême» : « Si ceux qui après avoir eu un second baptême par l'habit angélique, et en reçoivent quelque chose, ne l'ont pas compris, ils ne participeront pas à la vertu divine et toute puissante du Saint-Esprit, car la grâce s'est enfui d'eux de la même façon que celle qui avait été conférée par les eaux du baptême; et à cause de leur engourdissement jusqu'à maintenant, ils sont enclins au mal, comme par le passé; leur foi est sans fruit, et vain aussi leur second baptême, puisque les vêtements sacrés leur ont été imposés pendant qu'ils n'en avaient aucune conscience et étaient « morts » (*Oraison* II, P.G. 327 B).

d'influences spirituelles, l'une purement initiatique l'autre simplement religieuse, qui remontent à la même source, et que les sacrements religieux ordinaires, dans leur institution sacrée, ont pu être en quelque sorte calqués sur la forme des rites originels qui étaient de nature purement initiatique et qui sont restés tels, mais dans un ordre strictement ésotérique (1).

Il y a lieu d'ajouter ici quelques précisions utiles venant de René Guénon, qui ne se trouvent pas par ailleurs dans ses écrits. Lui ayant fait part de quelques-uns des passages cités ici de Saint Syméon, et cela suivait de peu la publication de son article *Christianisme et Initiation* (2), il nous répondait ceci : « ...il me paraît très intéressant que vous ayez trouvé dans les textes se rapportant à l'hésychasme l'indication de rites bien distincts des sacrements, en outre de la simple transmission d'une formule qui peut cependant être considérée aussi comme constituant par elle-même un véritable rite d'initiation, car, dans l'Inde, il existe des initiations (c'est bien le mot « dîkshâ » qu'on emploie en pareil cas) qui ne comportent rien d'autre que la communication d'un mantra. J'espère que vous pourrez me reparler de cette question de l'hésychasme quand vous aurez fait encore quelques recherches de ce côté... » (3) (*Lettre* du 11 février 1950).

Un mois environ plus tard, nous lui avons envoyé

(1) De cette façon on peut dire que certains rites exotériques et plus spécialement les sacrements voilent et symbolisent à la fois les rites purement initiatiques d'après lesquels ils ont été constitués. C'est pourquoi les interprétations spirituelles de sens manifestement initiatique appliquées apparemment aux sacrements ordinaires dans les écrits des maîtres spirituels doivent viser en vérité tout d'abord les rites de l'ordre ésotérique et secondairement les rites ordinaires. N'est-il pas ainsi significatif qu'un auteur comme Nicolas Cabasilas, au XIV[e] siècle, c'est-à-dire après un millénaire de pratique généralisée du baptême des enfants, interprète le symbolisme baptismal en prenant comme sujet type un adulte ? Car évidemment il n'y a qu'un adulte qui peut tenir le rôle d'un récipiendaire véritablement initiatique.

(2) *E.T.* de septembre à décembre 1949.

(3) Il ajoutait : « et aussi me dire quelque chose des constatations que vous avez faites concernant Maître Eckhardt. » Nous reviendrons à un autre moment sur ce point.

un travail sur la question de l'Initiation extra-sacramentelle chez Saint Syméon le Nouveau Théologien, qui contenait toutes les citations de textes donnés plus haut. En nous répondant à propos du « caractère de rites d'initiation » que nous attribuons à ceux qui sont indiqués chez Saint Syméon, il nous disait notamment : « il me semble... que toute cette partie de votre travail se tient parfaitement et qu'elle est réellement assez probante » (*Lettre* du 5 avril 1950).

En faisant ces constations qui apportent la solution principale concernant l'existence régulière d'un ordre initiatique des choses avec les rites de rattachement et les transmissions d'influences spirituelles afférentes, nous ne sommes pas tenus de donner aussi l'explication historique du processus d'institution qui les concerne, question d'un ordre différent et d'un intérêt accessoire, et ceci d'autant plus que cela demanderait des investigations et des analyses d'une très grande complexité. Mais pour répondre au moins à un souci majeur, celui de savoir si l'état des choses dont nous parlons est au point de vue traditionnel tout à fait régulier, et qu'il n'y a pas là une situation de caractère plus ou moins arbitraire et artificiel, nous dirons que tout ce qui concerne l'organisation de l'Eglise sous ses deux aspects initiatique et religieux, ésotérique et exotérique, est l'œuvre du législateur divin et nullement celle des hommes. Seulement pour bien comprendre cette œuvre il faut savoir que le développement de la tradition chrétienne est régi par la fonction législative permanente de l' « autre Paraclet », de l'Esprit-Saint en tant qu'Esprit de Vérité, pour la venue duquel le Christ devait envisager son propre départ (1), et sous l'autorité duquel se

(1) « Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet (Consolateur), pour qu'il demeure toujours avec vous; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point; mais vous, vous le connaissez parce qu'il demeure au milieu de vous. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez, parce que je vis, et que vous vivrez. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous... Je vous ai dit ces choses pendant que je demeure avec vous. Mais le Paraclet, l'Esprit-Saint, que mon père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses,

tient explicitement l'Eglise visible elle-même. Et c'est à cette fonction permanente de l'Esprit-Saint, illustrée notamment par l'œuvre des Conciles, qu'il faut rattacher toutes les réadaptations du message christique originel, tant sous le rapport doctrinal que normatif, y compris l'organisation du domaine rituel et des forces spirituelles afférentes, pendant toute l'histoire apparente ou cachée du cycle traditionnel chrétien (1).

L'enseignement de Saint Syméon que nous venons de reconstituer sommairement par une enquête littéraire qui n'est certes pas exhaustive, peut être vérifié dans une mesure appréciable et même complété par des données qu'on peut avoir du côté de la tradition hésychaste attestée encore de nos jours. M. Pallis a fait lui-même des recherches du même côté qui se

et vous rappellera tout ce que je vous ai dit ». (Jean *14*, 16 & sq.)

« Cependant je vous dis la vérité : il vous est bon que je m'en aille; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas en vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. Et quand il sera venu, il convaincra le monde au sujet du péché, de la justice et du jugement : au sujet du péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi; au sujet de la justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus; au sujet du jugement, parce que le Prince de ce monde est (déjà) jugé. J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le Paraclet, l'Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Celui-ci me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi; et il vous l'annoncera. Tout ce que le Père a est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi, qu'il vous l'annoncera... » ,Jean *16*, 7-15).

(1) Il sera précieux de connaître sur ce point également une réflexion de René Guénon, faite lorsque nous lui avons parlé pour la première fois, de cet aspect du développement sacramentaire (par la suite notre travail sur ce point s'est encore développé, mais nous ne pouvons pas nous y arrêter davantage maintenant) : « Je vous remercie de vos explications... notamment en ce qui concerne l'intervention du St-Esprit en rapport avec l'extension du Christianisme chez les nations; bien que je n'aie jamais eu l'occasion d'envisager la question à ce point de vue, cela me paraît tout à fait plausibe; ne pourrait-on pas dire qu'il s'agit là surtout d'un rôle de « réadaptation » en quelque sorte ? Naturellement vous ne pouviez pas tout développer, mais je crois qu'il serait intéressant que vous ayez la possibilité d'y revenir... » (*Lettre* du 22 juin 1950).

veulent conclusives et qui sont bien entendu négatives : « absence totale de tout rite spécifiquement initiatique » dit-il (*E.T.* nov.-déc. 1964, p. 264), et il ajoute même, comme nous l'avons déjà relevé précédemment, que « ceux qui ont cherché un rite initiatique supposé opérer en plus des Sacrements ont perdu leur temps » (*ibid.* p. 267). M. Pallis veut dire, pensons-nous, que ceux des chercheurs dont il a eu connaissance n'ont rien trouvé jusqu'à un certain moment de leurs recherches, bien que nous n'aurions pas dit, même en ce cas, qu'ils aient vraiment perdu leur temps s'il s'agit de recherches d'intention spirituelle. Or, nous savons de notre côté que d'autres affirment le contraire. Nous ne pouvons, bien entendu, assurer par nous-même ce qu'il en est en fait, mais nous n'avons aucune raison de douter de la valeur de leurs affirmations. Nous ne voulons, certes, pas cautionner en aucune mesure et d'aucune façon des prétentions incontrôlables qu'on pourrait entendre de différents côtés, dans un monde comme le nôtre, venant au nom de l'hésychasme ou de tout autre spiritualité, mais nous accueillons avec une confiance normale des données qui nous viennent de personnes d'esprit véritablement traditionnel et, c'est le cas, de formation doctrinale — il faut dire le mot — « guénonienne ». D'ailleurs on ne peut pas ignorer que, de longue date, nous tenons de tels témoignages comme acquis pour nous, car nous l'avons écrit, dans un des anciens cahiers des *Etudes Traditionnelles ;* en parlant alors de l'incompréhension de certains milieux intellectuels occidentaux concernant la nature et les moyens de l'initiation chrétienne, nous disions: « L'on considère ainsi que celle-ci est conférée par les sacrements ordinaires de l'Eglise, en raison d'un privilège spécial qu'aurait le Christianisme d'être une « initiation offerte à tout le monde » ! Ceci est affirmé à la faveur d'une certaine difficulté que l'on a rencontrée à démontrer l'existence d'autres rites purement ésotériques pour l'initiation chrétienne. Nous ne pourrions traiter ici de cette question, mais puisque beaucoup de ceux qui professent cette opinion accordent par ailleurs, que l'hésychasme est une voie initiatique, qu'ils sachent que celui-ci a, de nos jours même, comme moyen de rattachement un rite spécial

et réservé, analogue à ce que l'on sait du rite de rattachement dans les initiations islamiques ; mais pour savoir ce qu'il en est exactement, ce n'est pas aux théologiens ou aux prêtres, ni même à tout moine, qu'on pourrait le demander ; en cette matière il faut d'ailleurs savoir que la réponse dépendra éminement de la droite intention du chercheur, et de sa bonne volonté » (1). C'est pourquoi la présente mise au point nous a paru en la circonstance vraiment inévitable et, somme toute, indispensable.

Nous rappelons tout d'abord que Guénon écrivait déjà : « Dans l'hésychasme, l'initiation proprement dite est essentiellement constituée par la transmission régulière de certaines formules, exactement comparable à la communication des *mantras* dans la tradition hindoue et à celle du *wird* dans les *turuq* islamiques ; il y existe aussi toute une « technique » de l'invocation comme moyen propre du travail intérieur (2), moyen bien distinct des rites chrétiens exotériques, quoique ce travail n'en puisse pas moins trouver aussi un point d'appui dans ceux-ci comme nous l'avons expliqué, dès lors que, avec les formules requises l'influence à laquelle elles servent de véhicul a été transmise valablement, ce qui implique naturellement l'existence d'une chaîne initiatique ininterrompue, puisqu'on ne peut évidemment transmettre que ce qu'on a reçu soi-même (3). Ce sont là encore des questions que nous ne pouvons qu'indiquer ici très sommairement, mais, du fait que l'hésychasme est encore vivant de nos jours, il nous semble qu'il serait possible de trouver de ce côté certains éclair-

(1) Voir *E.T.*, *N° spécial dédié à René Guénon*, juillet à novembre 1951, p. 237, en note.

(2) « Une remarque intéressante à ce propos est que cette invocation est désignée en grec par le terme *mnêmé*, «mémoire» ou « souvenir », qui est ici exactement l'équivalent de l'arabe *dhikr*. »

(3) « Il est à noter que, parmi les interprètes modernes de l'hésychasme, il en est beaucoup qui s'efforcent de « minimiser » l'importance de son côté proprement « technique », soit parce que cela répond réellement à leurs tendances, soit parce qu'ils pensent se débarasser ainsi de certaines critiques qui procèdent d'une méconnaissance complète des choses initiatiques; c'est là, dans tous les cas, un exemple de ces amoindrissements dont nous parlions tout à l'heure. »

cissements sur ce qu'ont pu être les caractères et les méthodes d'autres initiations chrétiennes qui malheureusement appartiennent au passé » (1).

On remarquera à ce propos que M. Pallis néglige très spécialement la précision donnée dans ce texte par Guénon sur l'une tout au moins des modalités de l'initiation hésychaste qui présente une analogie manifeste avec des modalités hindoues et islamiques (2). De plus il lui reproche de n'avoir « jamais pu se débarrasser de la conviction que cachée quelque part dans le monde chrétien passé ou présent, une forme spécifique d'initiation conforme au modèle qu'il en était venu à considérer comme universellement applicable, serait découverte fonctionnant en plus des Sacrements » (*E.T.*, mars-avril 1965, p. 63).

Le fait est que, d'après des renseignements tenus par nous, Guénon avait parfaitement raison même sous ce rapport plus déterminé. Il est malaisé de donner publiquement des précisions en cette matière, mais nous devons bien montrer comment s'est vérifié pour nous depuis longtemps qu'il y a effectivement dans l'Hésychasme, pour employer les termes mêmes de M. Pallis, « une forme d'initiation » correspondant, sinon à « un modèle que Guénon en serait venu à considérer comme universellement applicable », du moins à la définition essentielle de l'initiation, et en tout cas, à l'initiation islamique. Ainsi, dans l'une des branches hésychastes de l'Est

(1) *Christianisme et initiation*, dans *E.T.* de décembre 1949, p. 347.

(2) Ceci est d'autant plus étonnant que d'autre part, lorsqu'il parlait de *Zen*, M. Pallis ne refusait pas par principe comme possible que « le fait que le Maître accepte un disciple et lui administre son premier *koan* soit considéré comme équivalent à l'initiation telle que nous la connaissons », et si en fait, il concluait néanmoins dans le sens contraire, c'était simplement parce que cela « n'était pas l'opinion de notre informateur » (*E.T.* juillet à octobre 1964), ce qui nous saurait nous suffire pour être assurés que l'informateur ne se trompait pas quant au sens de la question qu'on lui posait et quant au sens qu'on donnerait à sa réponse; de toute façon, l'administration du *koan* par le Maître au disciple et le lien qui est ainsi établi entre eux, ne fut-ce que depuis cet acte, ne sont-ils pas suffisants pour reconnaître qu'il y a là une filiation et une transmission de caractère initiatique ?

européen (où il y aurait peut-être deux chaînes initiatiques distinctes, l'une, celle qui est à l'origine des Staretzi D'Optyno, et une autre plus ancienne), et tout au moins quant à l'une des transmissions opérées, le récipiendaire se met à genoux devant le transmetteur (lequel, s'il est prêtre, lui pose la chasuble sur la tête) ; celui-ci lit une prière spéciale par laquelle on habilite le néophyte à une forme de récitation appelée « prière mentale ». Ensuite le récipiendaire embrasse la main du transmetteur lequel prend la main de l'initiable entre ses deux mains, l'embrasse sur le front et lui dit : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ! Béni soit le commencement et l'accomplissement final de ton travail ! » Enfin, tous les deux, ainsi que les initiés assistants s'il y en a, récitent un certain temps, à voix basse, la prière transmise.

Le récipiendaire peut être un religieux ou un laïc. De même la qualité de transmetteur peut être conférée par le Staretz à un simple laïc (on en connait plusieurs dans la contrée respective).

Dans l'une des voies susmentionnées, tout au moins, « l'entrée comporte deux actes rituels bien distincts et sans aucune liaison avec d'autres rites exotériques, à savoir la Petite Bénédiction et la Grande Bénédiction, séparées par des années l'une de l'autre ; dans la plupart des cas la deuxième ne se confère pas du fait que le candidat ne remplit pas les conditions requises ».

En conclusion de cette documentation, comme de celle tirée des écrits de Saint Syméon le Nouveau Théologien, nous pouvons donc affirmer non seulement l'existence d'un rite, ou de rites de rattachement à la voie hésychaste avec une transmission d'influence spirituelle que désigne la notion de « bénédiction », mais encore celle d'une ligne sacerdotale spéciale où la qualité de transmetteur peut être déléguée même à un laïc.

***

Une chose qui pourrait sembler vérifier en quelque sorte la thèse de M. Pallis sur la nature des moyens

de travail spirituel et sur l'absence d'initiation proprement dite hors les sacrements est le fait que la Prière de Jésus dans le Christianisme (comme d'ailleurs le Nembutsu dans le Bouddhisme *Jodo*) peut être pratiquée sans autorisation. C'est un fait qui ne peut avoir qu'une valeur religieuse ordinaire, mais il l'a, et c'est pourquoi il existe. Il en est de même en Islam avec toutes les formules de *dhikr* connues qui peuvent être pratiquées par n'importe quel fidèle et qui le sont effectivement par beaucoup (1) : ce n'est pas pour cela qu'un tel pratiquant serait un homme de la voie. Mais un jour, si celui-ci a une vocation authentique il sera « régularisé » par quelque rencontre ou quelqu'intervention opportune, et cela pas nécessairement dans l'ordre visible d'une *tarîqah*. De toute façon, dans n'importe quelle forme traditionnelle, la voie effective ne sera pas parcourue sans une direction véritablement spirituelle.

***

Dans ce qui précède nous avons étudié uniquement une question d'ordre rituel concernant l'engagement dans la voie hésychaste, mais en rapprochant les données venant de l'hésychasme actuel de celles tirées précédemment de Saint Syméon le Nouveau Théologien, nous ne voulons pas dire que par la seule vertu du rite d'un rattachement actuel on accéderait aujourd'hui même à une direction spirituelle comparable à celle de Saint Syméon et de son époque, car la valeur pratique du rattachement initiatique le plus régulier dépendra, bien entendu, de la pureté et de l'effectivité spirituelle du milieu initiatique respectif, et cela est une des conditions les plus difficiles à voir remplie aujourd'hui. Pour prendre comme exemple le milieu spirituel d'Optyno, on sait que du temps de Dostoïevski (*Les Frères Karamazov*) son

(1) C'est un ordre divin donné dans le Coran à toute la communauté que d'invoquer Allah « beaucoup », et les recommandations générales du Prophète de pratiquer le *dhikr* ne se comptent plus.

déclin était déjà accusé ; or, avec tous les bouleversements politiques et sociaux survenus depuis, en Russie tout d'abord, ensuite un peu partout dans le monde orthodoxe, bien que la chaîne initiatique ait pu, fort heureusement, être continuée et cela même hors de Russie, les conditions de son maintien furent bien entendu trop peu propices à un développement spirituel normal.

Un tel rattachement reste cependant un rattachement spécifiquement initiatique dont les possibilités dépendront naturellement aussi bien de la qualité des récipiendaires que de celle de leur guidance spirituelle.

Pour résumer tout ce que nous venons de dire jusqu'ici nous pouvons donc conclure :

L'exemple de l'hésychasme, choisi par M. Pallis lui-même comme preuve de l'inexistence d'une initiation proprement dite dans le Christianisme, nous fournit la preuve « de fait » actuelle du contraire. D'autre part les éléments doctrinaux puisés chez St-Syméon concernant l'existence de rites d'affiliation et de transmission spirituelle ont apporté une preuve analogue pour ce qu'il y avait au moyen-âge. Enfin les données documentaires de St-Clément et d'Origène ont montré que dans le Christianisme l'ordre initiatique est régulièrement ésotérique en tant qu'il concerne une élite, et cela est à la fois un témoignage historique et une preuve doctrinale d'un des meilleurs temps parce que proche de la génération des Apôtres. Le Christianisme ne pouvait faire à cet égard aucune exception parce qu'en tant qu'il est une religion il s'adresse sous un certain rapport à l'ensemble de son humanité, malgré l'inégalité des individus et sous un autre à une élite qualifiée pour une voie de la connaissance initiatique. Le fait qu'il ait eu ou pu avoir initialement un statut de voie initiatique occupant une position nécessairement ésotérique dans le cadre exotérique du Judaïsme, n'empêche pas — puisqu'il fallait qu'il fût complété après le Christ par le ministère du Paraclet, et répandu hors son premier cadre comme religion dans la Gentilité — qu'il devait être adapté de façon à embrasser la totalité de son humanité et l'organiser selon une économie

où chaque réalité prend sa place naturelle dans l'ensemble et où les grâces spirituelles initiatiques ou religieuses pour être telles doivent être appropriées à ceux auxquels elles sont destinées.

Il y a, certes, d'autres points qui méritent d'être traités à propos de l'article de M. Pallis, mais nous avons dû nous limiter pour cette fois-ci à ce qui était le plus urgent.

Michel VÂLSAN.

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu la lettre suivante :

Monsieur le Directeur des « Etudes Traditionnelles »
11, Quai Saint-Michel, Paris (Ve).

J'ai été très péniblement surpris de la façon dont votre collaborateur, M. Marco Pallis, dans son article *Le Voile du Temple*, a mis en cause l'œuvre de René Guénon, relativement au caractère ancien et au caractère actuel des sacrements chrétiens (N° 384-385, pp. 172-176).

Je tiens à préciser tout de suite que je n'entends nullement entrer dans un débat sur le fond de la question, ni contester à M. Pallis le droit d'avoir, sur cette question ou sur toute autre, une opinion différente de celle de Guénon; je n'entends pas davantage lui contester le droit de critiquer l'œuvre de Guénon sur ce sujet ou sur tout autre, car c'est un droit que chaque lecteur achète chez le libraire lorsqu'il fait l'acquisition d'un livre ou d'une revue. Tout au plus aurais-je eu le droit d'être surpris de trouver des critiques d'un certain ton dans la revue dont Guénon fut pendant vingt ans l'inspirateur et le principal rédacteur. Mais s'il ne s'était agi que de cela, je me serais borné à attendre la contre-partie que semble annoncer la Note de la Rédaction placée au bas de la première page de l'article de M. Pallis.

Ce que je conteste à M. Pallis, comme à tout autre, c'est le droit de dénaturer la pensée de Guénon, le droit d'en présenter une version caricaturale, le droit d'accuser Guénon d'avoir attribué à Dieu des desseins « grotesques », ce qui est proprement injurieux et tend à rendre Guénon ridicule ou odieux aux yeux des lecteurs de M. Pallis qui n'auraient pas eu l'occa-

sion de prendre connaissance directement des conceptions guénoniennes. C'est pourtant ce que M. Pallis a fait et il est difficile de croire que ce soit involontairement. Et cela, la Note de la Rédaction ne saurait l'excuser et me dispenser d'une mise au point.

D'après M. Pallis, la thèse de Guénon pourrait se résumer comme suit :

Le Christianisme originel était exclusivement ésotérique et les sacrements avaient un caractère initiatique. Devant une certaine restriction de perspective et une certaine extériorisation qui se serait produite dans la communauté chrétienne, Dieu, à titre de sanction, a retiré des sacrements l'influence initiatique. Depuis lors, c'est-à-dire moins de trois siècles après sa fondation, la tradition chrétienne, devenue exclusivement exotérique, a perdu son héritage essentiel. Par contre, dans la Maçonnerie, bien que celle-ci, depuis au moins le XVIIIe siècle, fut ravagée par le rationalisme, le matérialisme et l'athéisme, l'influence initiatique est demeurée jusqu'à nos jours.

Ayant ainsi présenté à sa manière la pensée de Guénon, M. Pallis proclame qu'une telle thèse équivaut à prêter à Dieu des desseins monstrueux ou grotesques.

Et M. Pallis a bien raison. Mais l'auteur de cette thèse frauduleusement attribuée à Guénon, c'est M. Pallis, et M. Pallis seul car il l'a construite de toutes pièces. Guénon, lui, n'a jamais rien dit de semblable.

Qu'a dit Guénon ? Il faut bien le rappeler :

« ... le Christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique, et par conséquent initiatique » (*Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 9).

Cependant « dans l'état présent des choses et même depuis une époque fort éloignée », on ne peut plus « considérer en aucune façon les rites chrétiens comme ayant un caractère initiatique » (ouvr. cit., p. 13).

De toute évidence, comme on le verra plus loin, Guénon entend ici par « rites chrétiens » uniquement les rites actuellement connus de tous les fidèles.

Mais, ajoute Guénon, « il y a une certaine impropriété de langage à dire qu'ils ont « perdu » ce caractère, comme si ce fait avait été purement accidentel, car nous pensons au contraire qu'il a dû s'agir là d'une adaptation qui, malgré les conséquences regrettables qu'elle eut forcément à certains égards, fut pleinement justifiée et même nécessitée par les circonstances de temps et de lieu » (ouvr. cit., p. 13).

Guénon explique ensuite ces circonstances : « ... si le Christianisme n'était pas « descendu » dans le domaine exotérique, ce monde (l'ensemble des pays alors compris dans l'Empire romain), dans son ensemble, aurait été bientôt dépourvu de toute tradition, celles qui y existaient jusque-là... étant arrivées à une extrême dégénérescence qui indiquait que leur cycle d'existence était sur le point de se terminer. Cette « descente », insistons-y encore, n'était donc nullement un accident ou une déviation, et on doit au contraire la regarder comme ayant eu un caractère véritablement « providentiel »... ; il fallait qu'il y eût un « redressement », et le Christianisme seul pouvait l'opérer, mais à la condition de renoncer au caractère ésotérique et « réservé » qu'il avait tout d'abord » (ouvr. cit., pp. 13-14).

Il est donc bien clair que, dans la pensée de Guénon, loin d'être une sanction, une manifestation de la rigueur divine, le changement opéré dans la nature des sacrements et dans la structure du Christianisme, est éminemment une manifestation de la miséricorde divine. Et comment peut-on supposer que Guénon ait cru que le « redressement » opéré par le Christianisme et « bénéfique pour l'humanité occidentale » ait été réalisé par une tradition déjà amputée, privée de son « héritage essentiel » ?

Il est notoire d'ailleurs que Guénon a toujours affirmé l'existence d'un ésotérisme chrétien, et précisément d'un ésotérisme catholique, au moins jusqu'à la fin du moyen âge, ce qui est assez loin du Concile de Nicée.

Bien mieux : « l'existence d'organisations initiatiques spécifiquement chrétiennes » apparaissait à Guénon comme une des plus solides raisons de penser que les sacrements connus de tous les fidèles n'avaient plus un caractère initiatique, puisque les « rites particuliers (aux organisations auxquelles il

vient d'être fait allusion) feraient en quelque sorte double emploi avec les rites ordinaires du christianisme » (ouvr. cit., p. 22).

L'influence initiatique qui n'était plus dans les « rites ordinaires » était véhiculée par les « rites particuliers ».

Quant à la comparaison établie par M. Pallis entre Christianisme et Maçonnerie, elle n'a aucun sens dans la perspective de Guénon. En effet, si celui-ci a affirmé la persistance de la transmission initiatique dans la Maçonnerie, il n'a jamais dit que l'influence initiatique s'était « retirée » de telle ou telle des organisations spécifiquement chrétiennes dont il a affirmé l'existence au moyen âge et même au-delà. Guénon a admis que la plupart de ces organisations avaient disparu, s'étaient « éteintes » faute de sujets qualifiés ou d'une ambiance favorable, ou bien « repliées » en Asie. Il a admis que pourtant une initiation a dû se maintenir dans les Eglises d'Orient; enfin qu'il subsistait encore actuellement quelque chose de certaines formes d'initiation dans la Chrétienté latine « mais cela dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles » (ouvr. cit., p. 24).

Il n'est pas difficile, dans ces conditions de comprendre pourquoi Guénon *devait* insister sur l'existence d'une transmission initiatique actuelle dans la Maçonnerie comme dans le Compagnonnage.

En tant que mandataire des héritiers de René Guénon pour tout ce qui concerne son œuvre, je vous prie instamment, M. le Directeur, et au besoin je vous requiers, de publier la présente dans le plus prochain numéro de votre revue, dans le même corps de caractères que l'article de M. Pallis.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, mes salutations distinguées.

R. MARIDORT.

LES LIVRES

L'Art du Bouddhisme, devenir, migration et transformation, par Dietrich Seckel, trad. J.-P. Simon (*L'Art du Monde*, Paris, Albin-Michel, 1964).

S'il n'est pas rare de trouver aujourd'hui des ouvrages d'art dont l'illustration soit exemplaire et la typographie parfaite — car c'est pure question de technique et de goût — la perspicacité du texte est moins commune, notamment lorsqu'il s'agit d'art sacré.

Certes, le Professeur Seckel n'échappe pas toujours aux travers habituels de la critique, et le sol nous paraît bien mouvant sous ses pas lorsqu'il tente de tracer la ligne continue d'un évolutionnisme formel allant du *stûpa* à la pagode chinoise et japonaise, par hypertrophie progressive de l'accessoire au détriment de l'essentiel. Il reste que l'essentiel est rarement perdu de vue par l'auteur. Si les redécouvertes des fondements spirituels du langage esthétique se font aujourd'hui moins rares en ce domaine,on le doit en grande partie, n'en doutons pas, à l'influence des ouvrages de Coomaraswamy, seul auteur d'obédience traditionnelle dont la critique universitaire s'autorise la citation.

Qu'il y ait, dans une certaine mesure, « évolution » du *stûpa* à la pagode — des arts gupta et gandharien à ceux des Wei et des T'ang, puis à ceux de Nara et de Heian — ce n'est guère contestable. Le rôle intermédiaire de l'Asie centrale n'a été que récemment précisé. Mais cette évolution ne consiste pas en une décadence ornementale oblitérant la valeur symbolique : c'est l'intention symbolique qui se déplace, parallèlement au glissement de l'intérêt doctrinal. Au niveau du *stûpa*, il y a parenté de structure et de « contenu signifiant » entre le monument et l'image du Bouddha : sa fonction est de « présence corporelle » au centre de l'univers; avec la pagode, nous passons de la figuration de l'Œuf du Monde, de la montagne cosmique indienne érigée sur un *mandala* simple, origine des directions de l'espace et des divisions du temps, à l'*Axis mundi*, à l'audacieux élan du pilier central, lui-même identifié au corps du *Tathâgata*.

Rien de tout cela n'échappe à l'examen de M. Seckel, non plus que, par exemple, l'apparente contradiction sur quoi se fonde l'image anthropomorphe du Bouddha : « *Donner forme sensible à ce qui avait échappé à toute*

aperception était une tâche en principe insoluble». Elle l'eût été, en effet, s'il s'était bien agi de cela. Mais l'image est, comme l'icône byzantine, d'origine « non-humaine »; elle participe à la fois de la grâce et du « Vœu originel » du Bouddha. Elle est en même temps *upâya*, illusoire mais nécessaire, support transitoire dans la réalisation de la nature essentielle qu'elle tend à faire appréhender. Cette valeur plénière de l'image, l'influence hellénique aurait-elle pu la lui faire perdre ? La thèse de M. Seckel est celle d'un contact, non avec l'hellénisme classique, mais avec un art « romain provincial » qui serait venu de Palmyre : ce qui ne change que peu de chose au fond. Le caractère purement extérieur de l'esthétique gandharienne, ses charmes et ses défauts, sont bien analysés. Si son influence se prolonge jusqu'au Japon, il ne fait pas de doute que le rayonnement spirituel de l'icône ne court plus alors le risque de se laisser enfermer dans les contours étroits d'une élégance et d'un équilibre formels depuis longtemps assimilés.

De longues pages seraient nécessaires au compte-rendu fidèle de ce beau livre, à l'écriture dense et quelque peu laborieuse. Notre propos est plus limité. Nous avons simplement voulu souligner que seule une large et juste compréhension du contenu spirituel de l'esthétique sacrée permet de parler d'un « art bouddhique », au sens d'une formulation cohérente et de caractère universel. Il n'est tel en effet que comme expression authentique d'un courant traditionnel possédant lui-même ces qualités. A l'inverse, par le biais de l'image et de l'édifice sacrés, l'unité doctrinale profonde s'affirme avec plus d'évidence : ce n'est pas le moindre intérêt du volume.

Pierre GRISON.

Lao-tseu et le Taoïsme, par Max Kaltenmark. (Paris, Ed. du Seuil, 1965.)

Si nous possédons, dans les langues européennes, quelques bonnes traductions de textes taoïstes, les commentaires sont rares, et plus rarement valables. C'est sans doute que toute approche effective, même périphérique, de la réalité taoïque, atténue d'autant les facultés d'expression didactique. « *Qui sait ne parle pas*, constate Tchouang-tseu; *qui parle montre qu'il ne sait pas.* » Et le *Tao-te king* : « *Plus on parle, plus on limite.* »

Faut-il, pour autant, renoncer à parler de Lao-tseu ? M. Kaltenmark ne l'a pas cru, bien que le préjugé historiciste auquel il ne peut échapper tout-à-fait lui rende la tâche plus difficile encore. Cela dit, convenons que son petit livre est plein d'aperçus intéressants, de commentaires judicieux, de traductions nouvelles et dignes d'attention — encore qu'elles se veuillent, à notre sens,

un peu trop « explicatives ». Sinologue avisé, éditeur d'un excellent *Lie-sien tchouan*, M. Kaltenmark ne croit pas aux interpolations et ne cherche pas à les « corriger » : l'expérience Duyvendak suffit en la matière.

Il ne nous en parait pas moins souhaitable de présenter un certain nombre de remarques, touchant aux principes mêmes de la doctrine examinée : sont-ce les « conceptions » spirituelles des Chinois qui sont la « *transposition de leurs valeurs sociales* », le monde surnaturel qui est modelé sur leur « *société humaine* » ? Peut-on révoquer en doute leur affirmation inverse ?

Le Taoïsme n'est-il que l'une de ces « Cent Ecoles » querelleuses et bavardes, ou faut-il admettre que, s'il demeure seul face au Confucianisme à partir des Han, c'est qu'il s'agit en fait des deux courants essentiels et complémentaires de la Tradition chinoise depuis la plus haute antiquité ? Les nommer, c'est seulement constater leur différenciation historique.

M. Kaltenmark s'avoue peu gêné par le manque de consistance du personnage Lao-tseu, et il a raison. Si Sseu-ma Ts'ien en est déjà réduit aux hypothèses et aux légendes, les légendes sont plus riches de sens que les faits réputés historiques; l'intention des « sages cachés » (*yin-che*) — « *autres que les hommes et pourtant leurs semblables* » — était précisément d'échapper aux servitudes et aux limitations du temps; surtout, la doctrine du *Tao* dépasse infiniment le domaine individuel.

Le Taoïsme, un « quiétisme » ? A moins d'être abusivement étendu à toute attitude spirituelle, le terme est trop équivoque pour n'être pas maintenu dans le contexte mystique et thélogique du XVIIe siècle européen. Quoi qu'ait pu laisser supposer une récente version du *Tao-te king*, Mme Guyon n'était pas taoïste.

A-t-on le droit de dire du *Tchouang-tseu* qu'il est « *plus important* » que le *Lao-tseu* ? Plus explicite, oui. L'*Epitre aux Romains* est aussi plus explicite que l'*Apocalypse* : est-elle plus importante ? Le style de Tchouang-tseu est brillant et piquant tout à la fois; son œuvre est celle du Taoïsme vécu et enseigné par un grand disciple. Le *Tao-te king* est le Livre sacré, le condensé semi-cryptique d'une doctrine, affronté parfois, dans sa forme, aux limites de l'inexprimable : la somme des commentaires traditionnels en démontre assez l'inépuisable richesse de signification.

Faut-il distinguer le « Taoïsme philosophique » de la « religion taoiste », le Taoïsme « patristique » du « néo-taoïsme » ? M. Kaltenmark a la sagesse rare de ne pas les opposer. Il y a, certes, dans les organisations tardives d'obédience taoïste, beaucoup d'artifice, de pacotille, de végétations parasitaires. Même si l'on doit admettre que la véritable forme exotérique de la Tradition chinoise

est constituée par le Confucianisme, que les seules organisations taoïstes valables sont les sociétés secrètes initiatiques, il reste que l'opportunité d'une attitude collective est difficile à apprécier du dehors, et que l'alchimie externe (*wai tan*) est dans tous les cas la contrepartie d'une alchimie interne (*nei tan*).

S'il n'y a que peu d'illusions à se faire sur la valeur des sociétés secrètes « taoïstes » survivant peut-être en Chine, et sûrement hors de Chine (faut-il citer l'énorme *Yi-kouan tao*, persécutée sur le continent dans les années 1950 à 55 ?), M. Kaltenmark conclut avec bonheur que c'est le « *contenu spirituel du Taoïsme* » et ses méthodes de concentration (malheureusement qualifiées de « psychologiques »), qui peuvent intéresser les hommes du XX[e] siècle, « *par antithèse* ». Son petit livre, agréablement écrit, excellemment illustré, peut en effet donner le goût à quelques-uns d'en savoir davantage.

Pierre GRISON.

Jean HANI, *Le Symbolisme du temple chrétien* (La Colombe, 1962).

Depuis les études sur l'architecture sacrée de Mgr Devoucoux, jusqu'à celles des collaborateurs de cette revue, et de bien d'autres, on n'avait pas réuni en un ensemble cohérent les notions qui en découlent naturellement, ni accompagné les textes authentiques des rituels et de la liturgie qui en montrent le bien-fondé.

M. Jean Hani a mené à bien cette tâche, dans un livre clair et attachant, qui considère le temple comme une synthèse qualitative du temps et de l'espace, à travers les conceptions traditionnelles de la porte, de l'ordonnance des fresques et des verrières, des règles de l'orientation, de l'établissement des baptistères, de la signification des cloches, des labyrinthes et des autels. Cette synthèse de la tragédie cosmique étant le cadre de la tragédie sacrée de la messe.

Bien que nos lecteurs soient familiers avec ces notions, ils auront plaisir à les rencontrer unies en un faisceau logique et accompagnées, chemin faisant, de références à des textes sacrés moins connus et savamment interprétés. Je noterai notamment le chapitre sur les harmonies numérales, la construction du temple comme corps mystique, les rapports du cycle solaire avec le cycle de la liturgie. Tout cela qui montre comment la maison de prières devient le modèle et l'enveloppe protectrice de tout travail d'édification du temple spirituel.

Après avoir été une émanation de la liturgie, le temple devient le conducteur d'une conversion intérieure, par la messe dont il est l'image.

Luc BENOIST.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5[e]) — 8-1965

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

66[e] Année | Septembre - Octobre 1965 | N° 391

LE COMMANDEMENT SUPRÊME

«Ecoute, Israël : le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est Un. Et tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » (*Deutéronome, VI,* 5) — Cette expression fondamentale du monothéisme sinaïtique renferme les deux piliers de toute spiritualité humaine, à savoir le discernement métaphysique d'une part et la réalisation contemplative d'autre part; ou en d'autres termes : la doctrine et la méthode, ou la vérité et la voie. Ce dernier élément se présente sous trois aspects : l'homme doit, selon une certaine interprétation traditionnelle, premièrement « s'unir à Dieu » dans le cœur, deuxièmement « contempler Dieu » dans l'âme, et troisièmement « opérer en Dieu » avec les mains et par le corps (1).

L'Evangile donne de la sentence sinaïtique une version légèrement modifiée, en ce sens qu'il rend explicite un élément qui dans la Thora était implicite, à savoir la « pensée »; ce terme se trouve dans les trois Evangiles synoptiques, tandis que l'élément « force » ne se retrouve que dans les versions de Marc et de Luc (2), ce qui indique sans doute un certain changement d'accent ou de perspective par rapport à l' « Ancienne Loi » : l'élément « pensée » se détache de l'élément « âme » et gagne en importance sur l'élément « force », lequel concerne les œuvres; il y a là comme le signe d'une tendance à

(1) On peut distinguer là, soit trois voies, soit trois modes inhérents à toute voie.

(2) *Matth.*, XXII, 37 : « ...de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. » *Marc*, XII, 30 : « ...de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force. » *Luc*, X, 27 : « ...de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée. »

l'intériorisation de l'activité. En d'autres termes : alors que pour la Thora l' « âme » est à la fois active ou opérative et passive ou contemplative, l'Evangile appellera « âme » l'élément passif contemplatif, et « pensée » l'élément actif opératif, afin de souligner, nous le répétons, la précellence de l'activité intérieure sur les œuvres extérieures.

L'élément « force » ou « œuvres » a donc dans le Christianisme un autre accent que dans le Judaïsme : dans celui-ci, la « pensée » est en quelque sorte la répercussion intérieure de l'observance extérieure, tandis que dans le Christianisme les œuvres apparaissent plutôt comme l'extériorisation, ou la confirmation externe, de l'activité de l'âme. Les juifs ne contestent d'ailleurs pas le fait de cette intériorisation relative (1), mais ils en contestent la légitimité et l'efficacité; inversement, les chrétiens ont tendance à croire que la complication des prescriptions extérieures (*mitsvoth*) nuit aux vertus intérieures (2) ; en réalité, s'il est vrai que la « lettre » peut tuer l' « esprit », il n'est pas moins vrai que l'imagination peut tuer la « lettre »; l' « angélisme hypocrite » des uns ne vaut pas mieux que le « pharisaïsme » des autres, abstraction faite de ce qu'aucun défaut spirituel n'est l'apanage exclusif d'une religion. En tout état de cause, la raison suffisante d'une religion est précisément de mettre l'accent sur une possibilité spirituelle déterminée; celle-ci sera le cadre des possibilités apparemment exclues, dans la mesure où ces dernières seront appelées à se réaliser, si bien que nous rencontrons forcément dans chaque religion des éléments qui semblent être les reflets des autres religions. Ce qu'on peut dire, c'est que le Judaïsme représente, quant à sa forme-cadre, un *Karma-mârga* plutôt qu'une *bhakti*, alors que le rapport est inverse dans le Christianisme; quoi qu'il en soit, le *karma*, l' « action », comporte forcément un élément de *bhakti*, d' « amour », et inversement.

Ces considérations, et celles qui vont suivre, peuvent servir d'illustration au fait que les vérités les

(1) L'interprétation paulinienne de la circoncision est un exemple patent de cette transposition.

(2) Le Hassidisme prouverait le contraire, si on avait besoin d'une preuve pour une chose aussi évidente.

plus profondes se trouvent nécessairement déjà dans les formulations fondamentales et initiales des religions. L'ésotérisme, en effet, n'est point une doctrine imprévisible qu'on ne peut découvrir, éventuellement, qu'après de minutieuses recherches; ce qui est mystérieux en lui, c'est sa dimension de profondeur, ses développements particuliers et ses conséquences pratiques, non ses points de départ, lesquels coïncident avec les symboles fondamentaux de la religion envisagée (1) ; en outre, sa continuité n'est pas exclusivement « horizontale » comme celle de l'exotérisme, elle est également « verticale », c'est-à-dire que la maîtrise ésotérique s'apparente à la prophétie, sans sortir pour autant du cadre de la religion-mère.

***

Dans l'Evangile, la loi de l'amour de Dieu est suivie immédiatement de la loi de l'amour du prochain, laquelle se trouve énoncée dans la Thora sous cette forme : « Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur; mais tu reprendras ton prochain, afin de ne pas te charger d'un péché à cause de lui. Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de rancune contre les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahweh. » (*Lévitique*, XIX, 17 et 18) (2) — Or il résulte des passages bibliques que nous avons cités une triple Loi : premièrement, reconnaissance par l'intelligence de l'Unité divine; deuxièmement, union à la fois volitive et

(1) C'est pour cela qu'il est vain de se demander « où a passé » l'ésotérisme chrétien et de supposer, par exemple, qu'il se fonde sur la Kabbale et la langue hébraïque; l'ésotérisme chrétien ne peut se fonder que sur l'Evangile et le symbolisme des dogmes et des sacrements, — et par extension sur l'« Ancien Testament » traduit, notamment sur les Psaumes et le Cantique des Cantiques, — bien qu'il puisse assurément annexer « en marge » des éléments d'ésotérisme juif et hellénistique; il le fait même nécessairement, puisque ces éléments se trouvent à sa portée et correspondent à des vocations.

(2) Ou encore : « Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous; tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte. Je suis Yahweh, votre Dieu. » (*ibid.* 34) — Nous employons cette forme « Yahweh » à titre conventionnel, et indépendamment de toute considération linguistique ou liturgique.

contemplative avec le Dieu Un (1); et troisièmement, dépassement de la distinction illusoire et déformante entre « moi » et « l'autre » (2).

L'amour du prochain reçoit tout son sens par l'amour de Dieu : il est en effet impossible d'abolir la séparation entre l'homme et Dieu — dans la mesure où elle peut et doit être abolie — sans abolir d'une certaine manière, et en tenant compte de tous les aspects que comporte la nature des choses, la séparation entre l'*ego* et l'*alter*; autrement dit, il est impossible d' « aimer Dieu » ou de réaliser la conscience permanente du Principe divin, sans réaliser d'une certaine manière cette union sur le plan « horizontal » de la création. Pour bien le comprendre, il suffit de considérer la nature illusoire, et illusionnante, de l'égoïté : il y a en effet quelque chose de foncièrement absurde d'admettre que « moi seul » je suis « moi »; Dieu seul peut le dire sans contradiction. Il est vrai que nous sommes condamnés à cette absurdité, mais nous ne le sommes qu'existentiellement, non moralement; ce qui fait que nous soyons des hommes et non des animaux, c'est précisément la conscience concrète que nous avons du « moi » d'autrui, donc de la relative fausseté de notre propre *ego* ; or nous devons en tirer les conséquences et corriger spirituellement ce que notre égoïté existentielle a de déséquilibré et de mensonger. C'est en vue de ce déséquilibre qu'il est dit : « Ne jugez point, pour n'être point jugés », et aussi : « Et la poutre qui est dans ton œil à toi, tu ne la remarques pas », ou encore : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le vous-mêmes pour eux ». (*Matth.* VII, 3 et 12.)

Après avoir énoncé le Commandement suprême, le Christ ajouta que le second Commandement « lui est semblable », ce qui implique que l'amour du prochain est essentiellement contenu dans l'amour de Dieu

(1) Car — en termes védantins — « le monde est faux, *Brahma* est vrai ».

(2) Car « toute chose est *Atmâ* ». Par conséquent : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, vous l'avez fait à Moi. » (*Matth.* XXV, 40) — « Qui fait la charité au pauvre prête à Yahweh, lequel paiera le bienfait de retour. » (*Proverbes*, XIX, 17).

et qu'il n'est réel et recevable qu'en tant qu'il en résulte, car « qui n'assemble pas avec Moi, disperse »; l'amour de Dieu peut donc éventuellement contredire celui des hommes, comme c'est le cas chez ceux qui doivent « haïr père et mère pour Me suivre », sans toutefois que les hommes ne soient jamais frustrés par une telle option. Il ne suffit pas d'aimer le prochain, il faut l'aimer en Dieu, et non contre Dieu comme le font les moralistes athées; et pour pouvoir l'aimer en Dieu, il faut aimer Dieu.

Ce qui permet aux injonctions divines d'être à la fois simples et absolues, c'est que les adaptations à la nature des choses sont toujours sous-entendues, et ne peuvent pas ne pas l'être; ainsi, la charité n'abolit point les hiérarchies naturelles : le supérieur traite l'inférieur — sous le rapport où la hiérarchie est valable — comme il aimerait être traité lui-même s'il était l'inférieur, et non comme si l'inférieur était un supérieur; ou encore, la charité ne saurait impliquer que nous partagions les erreurs d'autrui, ni que d'autres échappent à un châtiment que nous aurions mérité nous-mêmes, si nous avions partagé leurs erreurs ou leurs vices, et ainsi de suite.

Dans ce même ordre d'idées, nous pouvons faire remarquer ce qui suit : on ne connaît que trop bien le préjugé qui veut que l'amour contemplatif se justifie, et s'excuse, devant le monde qui le méprise, et que le contemplatif s'engage sans nécessité dans des activités le détournant de son but; ceux qui pensent ainsi veulent évidemment ignorer que la contemplation représente pour la société humaine une sorte de sacrifice qui lui est salutaire et dont elle a même strictement besoin en fin de compte. Le préjugé que nous visons est analogue à celui qui condamne les fastes de l'art sacré, des sanctuaires, des vêtements sacerdotaux, de la liturgie : ici encore, on ne veut pas comprendre que toutes les richesses ne reviennent pas aux hommes (1), mais qu'il en

(1) La notion de pauvreté est d'ailleurs susceptible de bien des fluctuations, vu le caractère indéfini et artificiel du « standard de vie ». Etre « civilisé », c'est avoir des besoins sans limites en fonction du « progrès » et de la surproduction industrielle; en réalité, c'est de pays « sur-développés », non de pays « sous-développés », qu'on devrait parler.

est qui reviennent à Dieu et cela dans l'intérêt de tous; que les trésors sacrés sont des offrandes ou des sacrifices dûs à sa grandeur, à sa beauté et à sa gloire; et que dans une société, le sacré doit nécessairement se rendre visible, afin de créer une présence ou une atmosphère sans laquelle il dépérit dans la conscience des hommes. Le fait que l'individu spirituel peut éventuellement se passer de toutes les formes est en dehors de la question, car la société n'est pas cet individu; et celui-ci a besoin de celle-là pour pouvoir éclore, comme une plante a besoin de terre pour sa racine. Rien n'est plus vil que l'envie à l'égard de Dieu; la pauvreté se déshonore quand elle convoite les dorures des sanctuaires (1) ; certes, il y a toujours eu des exceptions à la règle, mais elles sont sans rapport avec la revendication froide et bruyante des utilitaristes iconoclastes.

***

Il y a dans la Thora un passage dont on a beaucoup abusé dans l'intention d'y trouver un argument en faveur d'une soi-disant « vocation de la terre » et une consécration du matérialisme de notre siècle et de l'agitation dévorante qui en résulte : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur les animaux qui se meuvent sur la terre. » (*Genèse*, I, 28) (2). Cet ordre ne fait en somme que définir la nature humaine dans ses rapports avec l'ambiance terrestre, ou autrement dit, il définit les droits qui résultent de notre nature; Dieu dit à l'homme : « Tu feras telle chose », comme

(1) On se rappellera que dans la Thora, ces dorures sont prescrites par Dieu lui-même. Et il est significatif que ni saint Vincent de Paul, ni le Curé d'Ars, pourtant si ardemment préoccupés du bien des pauvres, — sans jamais oublier le bien spirituel, sans lequel le bien matériel n'a pas de sens, — n'ont jamais songé à envier à Dieu ses richesses; pour le saint Curé d'Ars, aucune dépense n'était trop élevée pour la beauté de la maison de Dieu.

(2) L'exégèse rabbinique explique sans doute le sens de cette énumération, mais ce n'est pas cet aspect qui nous importe ici.

Il dirait au feu de brûler et à l'eau de couler; toute fonction naturelle relève forcément d'un Ordre divin. Par cette forme impérative de la Parole divine, l'homme sait que, s'il domine sur la terre, ce n'est point par abus, mais selon la Volonté du Très-Haut et partant selon la nature des choses; mais cette Parole ne signifie nullement que l'homme doive abuser de ses capacités en se vouant exclusivement à l'exploitation démesurée et asservissante, et finalement destructrice, des ressources terrestres. Car ici comme en d'autres cas, il faut comprendre les mots dans le contexte d'autres mots qui les complètent nécessairement, c'est-à-dire que le passage cité n'est intelligible qu'à la lumière du Commandement suprême : « Tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » Sans cette clef, le passage sur la fécondité pourrait être interprété comme interdisant le célibat et excluant toute préoccupation contemplative; mais le Commandement suprême montre précisément quelles sont les limites de ce passage, quel est son fondement nécessaire et son sens total : il montre que le droit ou le devoir de dominer sur le monde est fonction de ce qu'est l'homme en lui-même.

L'équilibre du monde et des créatures dépend de l'équilibre entre l'homme et Dieu, donc de notre connaissance et notre volonté à l'égard de l'Absolu. Avant de demander ce que doit faire l'homme, il faut savoir ce qu'il est.

***

Amour de Dieu et amour du prochain: dans l'Islam, ce couple donne lieu, chez Ibn Arabî, à une doctrine ésotérique concernant, d'une part le Prophète en particulier et d'autre part la vie spirituelle en général. D'après cette doctrine, l'homme se trouve situé entre Dieu et la femme: vis-à-vis de Dieu, dont l'homme est l'image, l'homme est passif, tandis qu'il est actif vis-à-vis de la femme, qui est son image et qui le prolonge en quelque sorte; la femme est ainsi à l'homme ce que l'homme est à Dieu, *mutatis mutandis*, c'est-à-dire que le rapport homme-femme retrace ou reflète, sur le plan de la créature humaine,

le rapport Dieu-création; mais la femme — en tant qu'être humain — n'en est pas moins, comme l'homme, l'image du Créateur. Or Ibn Arabi — et avant tout le Prophète lui-même — en tire la conclusion, ou plutôt la vit et la réalise selon la nature des choses et non selon un raisonnement, que la contemplation de Dieu gagne en perfection par la contemplation de la femme, parce que l'homme réalise alors simultanément la passivité et l'activité, étant donné que, contempler la femme, c'est contempler Dieu à travers une attitude active, comparable à celle de Dieu à l'égard de la création (1). La contemplation de la femme, ou à travers elle, réalise cette perfection indispensable qu'est l'amour du prochain et sans laquelle l'amour de Dieu manque de sincérité, donc de réalité; d'une part, la femme représente Dieu parce que, étant humaine, elle en est l'image, et parce que la féminité reflète l'Infinitude et la Beauté de l'Etre pur; d'autre part, elle représente le prochain parce qu'elle est l'*alter ego* de l'homme, c'est-à-dire que, sans être lui, elle n'est pourtant autre que lui.

Cette façon de voir peut de toute évidence se réaliser d'une manière purement intérieure, les supports extérieurs de la contemplation n'ayant pas, en principe, un caractère inconditionnel; les supports d'une même contemplation peuvent être divers, et c'est ainsi que, dans le Christianisme, la contemplation de l'aspect féminin céleste et dilatant — la « Féminité divine » si l'on veut — est représenté par le culte de la Vierge « Médiatrice » et « Porte du Ciel » (2), culte préfiguré par le Cantique des Cantiques et corroboré ou rehaussé par lui; l'hyperdulie n'exclut d'ailleurs point l'usage, dans certains milieux initiatiques du moyen âge, d'un symbolisme extra-religieux et plus ou moins chevaleresque, ni bien entendu

(1) Cf. *La Sagesse des Prophètes (Fuçûç el-Hikam)*, chap. *Le Verbe de Muhammad* (traduction Titus Burckhardt; Paris 1955).

(2) Cf. *La Vierge allaitant saint Bernard*, de Coomaraswamy (*Les Etudes Traditionnelles, décembre* 1937). Dans cet article, l'auteur cite cette phrase de Nicolas de Cuse : « Sans le désir l'esprit ne comprend pas, et sans l'intellect il ne désire pas », laquelle situe fort bien le rôle alchimique de l'« éternel féminin » ou de l'« amour ».

la contemplation de l'aspect féminin terrestre et réceptif telle que la sous-entend nécessairement le sacrement du mariage.

Nous pourrions dire également — en nous référant à la terminologie de l'Islam — que les deux grandes vertus sont la « pauvreté » et la « générosité » (1): la « pauvreté » est orientée vers Dieu, et la « générosité » vers l'homme, qui d'une part le reflète et d'autre part nous prolonge. « Le prochain », que ce soit la femme, ou la société, ou la création entière, est d'abord notre complément qui « n'est autre que nous », et ensuite un miroir du Divin ou de notre Essence (2); or nous ne pouvons, ni être justes sans le concours de Dieu, ni connaître Dieu sans le concours de la justice. C'est dans la « pauvreté » en Dieu et la « générosité » envers l'homme que sont « la Loi et les Prophètes ».

Nous définirons l'idée de générosité à l'aide de ce *hadîth:* « Gardez-vous de l'envie, car l'un des deux fils d'Adam n'a tué son frère que par envie; elle est à l'origine de tout péché. » La racine de l'amour du prochain, c'est donc d'être heureux du bonheur — ou de la supériorité — d'autrui et de ne jamais les convoiter; c'est d'ailleurs un aspect essentiel de l'équilibre social. Très voisin de cet enseignement est un autre *hadîth:* « Gardez-vous de l'orgueil, car Iblîs (le diable) a été porté par lui à ne pas se prosterner (devant Adam fait à l'image de Dieu) »; ici encore, il y a envie, aggravée par le fait qu'elle se dirige contre Dieu. Absence d'orgueil, absence d'envie: « humilité » ou « pauvreté », et « générosité » ou « charité » (3).

***

(1) Selon Ghazzâli, la générosité (*karam*) est la synthèse des vertus.

(2) Ce qui présuppose normalement, de la part de la femme, une attitude spirituelle concordante. Dans l'Islam, l'épouse de Pharaon représente le sommet de cette perfection extérieurement passive mais intérieurement victorieuse, en ce sens qu'Asiyah fût la sainte compagne d'un mari impie et que, selon Ibn Arabi, cette sainteté sauva Pharaon indirectement et *in extremis*.

(3) « Humilité » et « charité » étant les termes chrétiens, en tant que définitions fondamentales.

Nous avons vu que le Commandement suprême comporte trois dimensions, si l'on peut dire, à savoir: premièrement l'affirmation de l'Unité divine, et c'est la dimension intellectuelle; deuxièmement l'exigence de l'amour de Dieu, et c'est la dimension volitive ou affective; et troisièmement l'exigence de l'amour du prochain, et c'est la dimension active et sociale, c'est-à-dire qu'elle s'exerce au dehors, tout en ayant de toute évidence et nécessairement ses racines dans l'âme, donc dans les vertus et dans la contemplation.

Pour ce qui est de la première dimension, laquelle constitue l'énonciation fondamentale du Judaïsme (1), — préfigurée dans le témoignage ontologique du buisson ardent (2), — elle comporte deux aspects, l'un concernant l'intellection et l'autre la foi ; quant à la seconde dimension, nous rappellerons qu'elle comporte les trois aspects « union », « contemplation » et « opération », le premier se rapportant au cœur, le second à l'âme ou au mental — nous pourrions dire aussi : aux vertus et à la pensée — et le troisième au corps. La troisième dimension enfin, l'amour du prochain, est fonction de la générosité — ou de l'oubli de soi-même — qu'engendre nécessairement la connaissance et l'amour de Dieu ; il est donc à la fois condition et conséquence. Métaphysiquement, chaque *ego* est dans tous les autres, et tous sont en chacun ; l'amour du prochain s'identifie en dernière analyse au rayonnement de la conscience du Soi.

(1) « Ecoute, Israël : le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est Un. » — Le nom « Israël », qui est repris dans le discours du Christ (*Marc*, XII, 29), devient chez saint Paul synonyme de « Chrétienté » — dans certains cas tout au moins — en vertu de cette « intériorisation » caractéristique que nous avons relevée plus haut. C'est sans doute en ce sens paulinien que le Koran semble restreindre la mission de Jésus à « Israël », c'est-à-dire à une humanité, sinon exclusivement juive, du moins particulière et limitée. Aucune religion ne peut, dans sa subjectivité formelle inévitable et indispensable, prendre en considération l'aspect d'universalité d'une autre religion, la raison suffisante de toute religion étant précisément d'être « la Religion »; la vérité absolue ne peut être qu'intrinsèque et supraformelle, si nous entendons par « forme » une Révélation, donc un symbolisme particulier.

(2) Et Dieu dit à Moïse : Je suis Celui qui suis. » (*Exode*, III, 14).

Après avoir énoncé les deux Commandements, — amour total et « vertical » de Dieu et amour conditionnel et « horizontal » du prochain (1), — le Christ ajoute : « A ces deux Commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes. » (*Matth.*, XXII, 40). C'est-à-dire que les deux Commandements, d'une part constituent la *Religio perennis*, — la Religion primordiale, éternelle et *de facto* sous-jacente (2), — et d'autre part se retrouvent, par voie de conséquence, dans toutes les manifestations de cette *Religio* ou de cette *Lex*, à savoir dans les religions qui régissent l'humanité; il y a donc là un enseignement qui énonce à la fois l'unité de la Vérité et la diversité de ses formes, tout en définissant la nature de cette Vérité moyennant les deux Commandements d'Amour.

Frithjof SCHUON.

---

(1) Le Décalogue contient, et développe, ces deux Commandements cruciaux.

(2) « Yahweh m'a possédée (la Sagesse) au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été fondée dès l'éternité, dès le commencement, avant les origines de la terre. » (*Proverbes*, VIII, 22 et 23).

TEXTES DU BENJAMIN MAJEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR SUR LA CONTEMPLATION ET SES GRACES

La "dilatatio", la "sublevatio" et l'"excessus mentis"

Nous avons donné dans cette Revue (1) un aperçu du *Benjamin Mineur* ou *Livre des XII Patriarches*. Nous y avons vu naître, dans l'âme consacrée à Dieu, les vertus symbolisées par les fils de Jacob, et, enfin, Rachel, (la *Ratio*) mettre au monde, en mourant elle-même, son dernier fils Benjamin, image de la contemplation, et, plus précisément, de l'*excessus mentis* (2) car, « dans la mort de Rachel, la contemplation s'élève au-dessus de la Raison ».

Le *Benjamin Majeur* est tout entier la description des formes et des degrés de plus en plus élevés de cet *excessus mentis*. Richard distingue en effet six sortes de contemplations : « la première, écrit Richard, selon l'imagination seule, la seconde dans l'imagination selon la raison, la troisième dans la raison selon l'imagination, la quatrième dans la raison selon la raison, la cinquième est au-dessus de la raison mais non privée de raison, la sixième est au-dessus de la raison et, semble-t-il, privée de raison ».

C'est du sixième mode de contemplation, qui fait l'objet du Livre V du *Benjamin Majeur*, dont nous voudrions traduire ici les chapitres les plus significatifs.

Nous donnons, cette fois-ci, la traduction du chapitre I intitulé : « Nous avançons selon trois modes dans la grâce de la contemplation » ; du chapitre II : « Modes par lesquels toute contemplation se produit d'habitude : la dilatation de l'esprit, le soulèvement de l'esprit, l'extinction de l'esprit ». Puis celle du chapitre III : « La dilatation de l'esprit et les modes de son accroissement ». Enfin le chapitre IV : « Le soulèvement de l'esprit et ses degrés ».

---

(1) Cf. *Et. Trad.* mai-juin, juil-août-sept. 1963.

(2) Rappelons que *excessus* vient du verbe *excedere* qui signifie sortir, passer outre.

Plusieurs chapitres ultérieurs concernent les aspects les plus élevés et les plus intérieurs de l'*excessus mentis*.

Les textes que nous présentons ici appellent deux sortes de remarques. Tout d'abord de forme : Richard, en fils soumis de Saint Augustin, ne se lasse pas de voir la Trinité en toutes choses, et, plus particulièrement, dans l'articulation de ses chapitres ! Cela peut nous paraître parfois artificiel, encore que, sur ce point, Richard soit loin d'être aussi systématique que Saint Bonaventure. Mais il ne faut pas se laisser arrêter par cet aspect extérieur des choses, et, au contraire, s'attacher à la très grande richesse des termes qu'emploie Richard, et à leur très grande précision doctrinale. Nous en soulignerons quelques-uns dans les notes accompagnant la traduction. Soulignons aussi la parfaite sûreté de Richard dans le choix de ses textes scripturaires : la doctrine, chez lui, naît tout naturellement de la méditation fervente de la Bible, alors qu'un siècle plus tard les références des grandes Sommes Théologiques renverront plus fréquemment à Aristote et à son commentateur arabe, Averroès, qu'aux Ecritures Saintes.

Et ceci nous amène à des remarques d'un ordre différent : quel genre d'homme spirituel est Richard ? Nous l'avons vu, dans le *Benjamin Mineur*, accompagner l'âme en quête de la perfection par la pratique des vertus jusqu'au sommet de la Montagne où se produit la Transfiguration. Autrement dit, ici, on assiste à un passage dans un « ordre » différent, sans aucun doute. Disons que, les « petits mystères » étant achevés, le disciple de Richard va passer, dans le *Benjamin Majeur*, aux « grands mystères ». Là, en effet, nous quittons la terre ferme de la Montagne des vertus, pour « voler », dans le soulèvement de l'esprit, vers les hauteurs supérieures de la contemplation, et pour « pénétrer dans le Mystère total de la Divinité » (*in illud Divinitatis arcanum totum intrare*) (L. V, ch. XII).

Certes, Richard n'a pas, et ne peut avoir à son époque, la hardiesse doctrinale et la rigoureuse exigence intellectuelle de Maître Eckhart, mais ses disciples, proches et lointains ne s'y sont pas trompés : celui que, traditionnellement, on appelle « Magnus Contemplator », et dont Dante écrivait qu'il était « plus qu'un homme lorsqu'il contemplait » (*Paradis*, ch. X) figure bien au nombre de ceux qui ont enseigné à « passer au-delà » vers l'« Eternelle Clarté » qui seule en Elle-Même réside (ibid. ch. XXXIII).

Hélène MERLE.

CHAPITRE I

Nous avançons selon trois modes dans la grâce de la contemplation

C'est selon trois modes que nous avançons dans la grâce de la contemplation : soit par la grâce seule, soit par un labeur ajouté (à la grâce) (*adjuncta industria*), soit enfin par un enseignement (spirituel) reçu d'un autre.

De ces trois modes, nous possédons un « type » et un modèle (*typum et exemplum habemus*) en Moïse, Beseleel et Aaron (1), et nous allons réfléchir sur leurs actes. Moïse, tout d'abord, vit l'Arche, sur la Montagne et dans la Nuée, sans aucun effort, par le seul dévoilement du Seigneur ; Beseleel, lui, pour pouvoir la voir fabriqua l'Arche par son propre travail. Quant à Aaron, il vit l'Arche alors qu'elle était déjà fabriquée par le labeur d'un autre.

Nous voyons l'Arche du Seigneur à la manière de Moïse, sans que l'effort humain y soit pour quelque chose, lorsque nous recevons le rayon de la contemplation par le seul Dévoilement du Seigneur (*cum ex sola Domini revelatione radium contemplationis accipimus*) (3). Mais nous avançons, comme Beseleel, vers le modèle (*exemplum*) (de l'Arche) lui-même, par notre propre œuvre, lorsque nous ajoutons à cette grâce elle-même, par notre ardeur et notre travail, un savoir (*ars*) (4). Enfin, nous recevons, grâce à une

(1) Beseleel (*Exode*, XXXI, 1-11) fut choisi par Dieu pour construire le Tabernacle et le mobilier sacré dont Moïse avait vu le « type » céleste sur la Montagne. Dieu lui conféra par une effusion de son Esprit, la sagesse et l'habileté nécessaires.

(2) Aaron et ses fils furent les premiers Sacrificateurs de la Loi de Moïse.

(3) D'une manière générale, nous traduisons *revelatio* par « dévoilement », car, pour Richard, l'état de révélation est l'état de celui qui a retrouvé la plénitude de la vision par l'œil de l'esprit ou œil du cœur. Nous y reviendrons dans les chapitres qui suivent.

(4) Richard oppose ici au don gratuit de la grâce, ce que le contemplatif obtient par son travail, son effort, sa recherche, sa technique spirituelle.

opération étrangère, la possibilité de voir l'Arche du Seigneur, lorsque nous faisons l'expérience d'une telle grâce par une transmission étrangère (*ex aliena traditione*).

Mais ce que nous disons de l'effet de notre technique spirituelle (*de industriae operatione*), nous ne voulons pas qu'on le comprenne en ce sens que nous pourrions quelque chose sans la coopération de la grâce, car toute notre technique ne vient de rien d'autre que de la grâce (*cum quaelibet nostra industria non sit nisi ex gratia*) (5). En effet, c'est une chose de recevoir, selon un mode divin (*divinitus*), la grâce de la contemplation, et c'en est une autre de recevoir un tel don (6) avec l'aide de Dieu, par son propre combat spirituel (*exercitium*). C'est pourquoi nous obtenons la grâce (contemplative) par ces trois modes : soit par inspiration divine, soit par combat personnel (*ex propria exercitatione*) (7), soit par transmission venant d'un autre (*ex aliena traditione*) (8).

Toutefois, il faut remarquer que certains sont poussés à cette grâce de la contemplation par leur propre effort et sans le magistère d'un enseignement

(5) Cette dernière remarque est très importante et intéressante : Richard n'oppose pas la grâce et la méthode ou technique spirituelle, comme on le fait si souvent dans le christianisme occidental. Il sait que tout ce qui contribue à préparer l'âme à la contemplation est un moyen de la grâce et est une forme de la grâce.

(6) Il y a ici visiblement un erreur du texte de Migne : nous lisons *donum* au lieu de *domum*.

(7) L'*exercitatio*, comme plus haut *exercitium*, désignent la pratique intensive, quotidienne, d'un art, d'un métier. Mais ces mots ont aussi le plus souvent un emploi militaire, de sorte qu'on peut traduire ici par combat. Rappelons que le symbolisme du combat a été fréquemment employé par Saint Paul, comme il l'a été aussi dans d'autres traditions, notamment dans l'Islam (*al-Jihâd-al-akbar* = la « Grande Guerre Sainte »). Rappelons aussi que les chanoines réguliers de Saint-Victor étaient au cœur de l'irrésistible mouvement qui a entraîné le monde chrétien du XII[e] siècle dans les Croisades. Ils étaient en relation suivie avec Saint Bernard qui prêcha à Vezelay la 2[e] Croisade, et qui par ailleurs avait donné ses bases doctrinales et symboliques à l'ordre chevaleresque du Temple.

(8) C'est-à-dire venant par exemple d'un Maître spirituel.

quelconque (*sine alicujus doctrinae magisterio*), et qui, pourtant, ne sont en aucune façon ravis (*rapiuntur*) jusqu'à l'*excessus mentis* dans leurs contemplations. D'autres s'avancent vers cette même grâce par la tradition reçue d'un autre plutôt que par l'acuité propre à leur intelligence, et qui, cependant, s'élèvent souvent dans leurs contemplations jusqu'à l'*excessus mentis*. De là vient qu'on lit dans l'Ecriture que Beseleel avait fabriqué l'Arche, mais non pas qu'il y avait pénétré. Il n'y a aucun doute, par contre, qu'Aaron, selon son mode, pénétra dans l'Arche, fruit du travail de Beseleel, et placée à l'intérieur du Voile (9).

Et voici que nous, dans cette œuvre, nous avons assumé en quelque sorte le rôle de Beseleel, nous qui nous sommes chargé de vous remettre un enseignement pour l'étude de la contemplation (10) et de faire en quelque sorte l'Arche à la sueur de notre front. Et pourtant, vous me précédez de loin dans cette grâce si, aidé par mes paroles, vous pouvez entrer jusqu'à l'intérieur du Voile, si l'œuvre que nous faisons comme ouvertement, et ce que nous comprenons et interprétons selon l'usage le plus général, vous, vous pouvez le pénétrer par *excessus mentis*, et voir comme à l'intérieur du Voile (11).

Il faut remarquer aussi que ce que certains voient dans l'aliénation de l'esprit, ils ne peuvent, revenus à eux-mêmes dans un état normal de l'âme, ni le saisir ni le retrouver. De là vient que le roi Nabuchodonosor eût un songe, mais que, réveillé de ce songe il ne put le rappeler à sa mémoire (12). Les uns retrouvent facilement, par la suite, ce qu'ils ont vu dans l'*excessus*, d'autres, pour y arriver, sont obligés de faire un très gros effort : tel est le cas

(9) C'est-à-dire alors qu'elle avait reçu toute sa fonction théurgique, dans le Saint des Saints, derrière le Voile qui la mettait à part comme un objet sacro-saint, visible uniquement pour Aaron dans sa fonction de Grand-Prêtre.

(10) Les deux *Benjamin* étaient destinés en premier lieu, certainement, aux fils spirituels de Richard, qui fut, comme on le sait Prieur à Saint-Victor.

(11) Il y a ici une délicatesse spirituelle qui n'est sûrement pas uniquement conventionnelle.

(12) Cf. *Daniel*, II.

du roi Pharaon qui eût un songe et retint ce qu'il avait vu (13) ; par contre, le roi Nabuchodonosor ne retrouva le songe qu'il avait fait qu'avec un très grand effort. A Moïse, l'Arche du Seigneur fut montrée sur la Montagne par un dévoilement seigneurial (*ex dominicia revelatione*), et, par la suite, dans la vallée (14), Moïse la connut intimement et la vit fréquemment (*familiariter nota et frequenter visa*) (15). D'autres enfin, ce qu'ils possèdent rarement et comme par hasard (je veux dire dans leurs contemplations et par *excessus mentis*), ils commencent ensuite à le posséder intimement. C'est ainsi que Moïse pénétra enfin librement dans l'Arche du Seigneur, au-delà du Voile, alors qu'auparavant il n'en avait eu la vision, dans la Nuée, que par l'appel et la révélation de Dieu.

Nombreux sont les mystères (*sacramenta*), dans toutes ces choses, qui tout à la fois ne peuvent ni ne doivent être traités en détail.

CHAPITRE II

Modes par lesquels toute contemplation se produit d'habitude : la dilatation de l'esprit (dilatatio mentis), *le soulèvement de l'esprit* (sublevatio mentis), *l'émigration de l'esprit* (alienatio mentis).

La nature de la contemplation peut avoir, me semble-t-il, trois modes différents : tout d'abord la dilatation de l'esprit, ensuite le soulèvement de l'esprit, enfin l'émigration de l'esprit.

(13) Cf. *Genèse*, XLI.

(14) C'est-à-dire dans la « vallée » de la « redescente ». On notera le complémentarisme symbolique entre la vallée et la montagne.

(15) Richard semble mettre sur le même plan « songe » et « révélation », ce qui nous surprend au premier abord, mais c'est en effet techniquement possible et exact : il n'y a qu'une différence de degré d'« appréhension » entre Nabuchodonosor qui ne peut se rappeler son songe dans ses termes précis et Moïse qui conserve sa vision aussi bien dans l'*excessus mentis* que dans son état humain habituel.

quelconque (*sine alicujus doctrinae magisterio*), et qui, pourtant, ne sont en aucune façon ravis (*rapiuntur*) jusqu'à l'*excessus mentis* dans leurs contemplations. D'autres s'avancent vers cette même grâce par la tradition reçue d'un autre plutôt que par l'acuité propre à leur intelligence, et qui, cependant, s'élèvent souvent dans leurs contemplations jusqu'à l'*excessus mentis*. De là vient qu'on lit dans l'Ecriture que Beseleel avait fabriqué l'Arche, mais non pas qu'il y avait pénétré. Il n'y a aucun doute, par contre, qu'Aaron, selon son mode, pénétra dans l'Arche, fruit du travail de Beseleel, et placée à l'intérieur du Voile (9).

Et voici que nous, dans cette œuvre, nous avons assumé en quelque sorte le rôle de Beseleel, nous qui nous sommes chargé de vous remettre un enseignement pour l'étude de la contemplation (10) et de faire en quelque sorte l'Arche à la sueur de notre front. Et pourtant, vous me précédez de loin dans cette grâce si, aidé par mes paroles, vous pouvez entrer jusqu'à l'intérieur du Voile, si l'œuvre que nous faisons comme ouvertement, et ce que nous comprenons et interprétons selon l'usage le plus général, vous pouvez le pénétrer par *excessus mentis*, et voir comme à l'intérieur du Voile (11).

Il faut remarquer aussi que ce que certains voient dans l'aliénation de l'esprit, ils ne peuvent, revenus à eux-mêmes dans un état normal de l'âme, ni le saisir ni le retrouver. De là vient que le roi Nabuchodonosor eût un songe, mais que, réveillé de ce songe il ne put le rappeler à sa mémoire (12). Les uns retrouvent facilement, par la suite, ce qu'ils ont vu dans l'*excessus*, d'autres, pour y arriver, sont obligés de faire un très gros effort : tel est le cas

(9) C'est-à-dire alors qu'elle avait reçu toute sa fonction théurgique, dans le Saint des Saints, derrière le Voile qui la mettait à part comme un objet sacro-saint, visible uniquement pour Aaron dans sa fonction de Grand-Prêtre.

(10) Les deux *Benjamin* étaient destinés en premier lieu, certainement, aux fils spirituels de Richard, qui fut, comme on le sait Prieur à Saint-Victor.

(11) Il y a ici une délicatesse spirituelle qui n'est sûrement pas uniquement conventionnelle.

(12) Cf. *Daniel*, II.

du roi Pharaon qui eût un songe et retint ce qu'il avait vu (13) ; par contre, le roi Nabuchodonosor ne retrouva le songe qu'il avait fait qu'avec un très grand effort. A Moïse, l'Arche du Seigneur fut montrée sur la Montagne par un dévoilement seigneurial (*ex dominicia revelatione*), et, par la suite, dans la vallée (14), Moïse la connut intimement et la vit fréquemment (*familiariter nota et frequenter visa*) (15). D'autres enfin, ce qu'ils possèdent rarement et comme par hasard (je veux dire dans leurs contemplations et par *excessus mentis*), ils commencent ensuite à le posséder intimement. C'est ainsi que Moïse pénétra enfin librement dans l'Arche du Seigneur, au-delà du Voile, alors qu'auparavant il n'en avait eu la vision, dans la Nuée, que par l'appel et la révélation de Dieu.

Nombreux sont les mystères (*sacramenta*), dans toutes ces choses, qui tout à la fois ne peuvent ni ne doivent être traités en détail.

CHAPITRE II

Modes par lesquels toute contemplation se produit d'habitude : la dilatation de l'esprit (dilatatio mentis), *le soulèvement de l'esprit* (sublevatio mentis), *l'émigration de l'esprit* (alienatio mentis).

La nature de la contemplation peut avoir, me semble-t-il, trois modes différents : tout d'abord la dilatation de l'esprit, ensuite le soulèvement de l'esprit, enfin l'émigration de l'esprit.

(13) Cf. *Genèse*, XLI.

(14) C'est-à-dire dans la « vallée » de la « redescente ». On notera le complémentarisme symbolique entre la vallée et la montagne.

(15) Richard semble mettre sur le même plan « songe » et « révélation », ce qui nous surprend au premier abord, mais c'est en effet techniquement possible et exact : il n'y a qu'une différence de degré d'« appréhension » entre Nabuchodonosor qui ne peut se rappeler son songe dans ses termes précis et Moïse qui conserve sa vision aussi bien dans l'*excessus mentis* que dans son état humain habituel.

La « dilatation de l'esprit » se produit lorsque le tranchant de l'intellect (*animi acies*) s'étend sur des horizons intellectuels plus vastes et que sa finesse devient plus pénétrante, sans que, pourtant, ce mode de contemplation dépasse la capacité humaine.

Le « soulèvement de l'esprit » se produit lorsque la vivacité de l'intelligence divinement éclairée transcende les limites de l'effort humain (*humanae industriae*), sans, cependant, aller jusqu'à l'émigration de l'esprit, en sorte que ce qu'elle voit soit au-dessus d'elle, et que, pourtant, elle ne s'éloigne pas totalement de ses modes de pensée habituels.

L' « émigration de l'esprit » se produit lorsque la mémoire des choses présentes s'évanouit de l'esprit (*menti excidit*), et que l'intelligence passe à une sorte d'état pérégrin (*in peregrinum statum*) inaccessible aux seules forces humaines, par la transfiguration de l'opération divine.

Ceux qui ont mérité d'être élevés jusqu'au faîte suprême de cette grâce, ont fait l'expérience de ces trois modes de contemplation.

Le premier est le fruit de l'effort humain, le troisième est un don de la grâce divine, mais le second est un mélange de l'un et de l'autre, je veux dire de l'effort humain et de la grâce divine.

Au premier degré, par notre effort, nous construisons en quelque sorte l'Arche, quand nous acquérons l'art de la contemplation (16) par notre désir (spirituel) et notre effort.

Au deuxième degré, l'Arche est placée sur les épaules (17) des porteurs, et elle suit les « traces » (*vestigia*) de la Nuée qui la précède, lorsque, avec un très grand effort et avec l'aide de la grâce de la révélation qui vient en quelque sorte devant elle, le rayon de la contemplation est « dilaté » (*contemplationis radius dilatatur*) (18).

(16) Ici *ars* a son sens de discipline, connaissance, science, mais le mot implique l'idée d'activité, de pratique qui serait absente de *disciplina*, par exemple.

(17) « Les épaules, les bras et les mains, écrit Denys l'Aréopagite (dans la *Hiérarchie céleste*, éd. M. de Gandillac, p. 239) représentent le pouvoir de faire, d'agir et d'opérer... »

(18) On verra dans le chapitre suivant que la dilatation de l'esprit se produit grâce à une technique initiatique et à un travail spirituel.

Au troisième degré, l'Arche est portée dans le Saint des Saints, et comme placée à l'intérieur du Voile (19), lorsque la pointe fine (*acumen*) de l'intelligence contemplative est retirée (*colligitur*) dans le repli intérieur de l'esprit (*intimum mentis sinum*), et que, là, elle est séparée par le voile de l'oubli et de l'extase (*alienatio*), du souvenir des choses extérieures.

C'est pourquoi le premier degré est celui de la construction de l'Arche, le second de l'élévation de l'Arche et le troisième de l'introduction de l'Arche dans le Saint des Saints et de la retombée du Voile derrière elle.

Ce que le Seigneur dit à Abraham suggère bien le premier (degré) : « Lève les yeux et du lieu où tu es, regarde vers le Nord et vers le Midi, vers l'Orient et vers l'Occident. Car tout le pays que tu vois, Je le le donnerai » (*Genèse* XIII, 14).

Le second, également, est éclairé par ce qui est écrit de Moïse : « Moïse monta des plaines de Moab sur le mont Nebo, au sommet du Phasga, vis-à-vis de Jéricho. Et le Seigneur lui fit voir tout le pays de Galaad jusqu'à Dan » (*Deuteronome* XXXIV, 1).

Quant au troisième degré, c'est de lui qu'il s'agit lorsque le Seigneur obombra de la nuée lumineuse de la Transfiguration les témoins qu'Il avait amenés au sommet de la montagne (20), et comme on l'a déjà dit, que Moïse, au milieu de la Nuée, rencontra le Seigneur.

Dans le premier texte, Abraham ne reçoit pas l'ordre de monter sur la montagne, mais, du « lieu » où il était, il reçoit l'ordre de lever les yeux et de contempler le pays qu'il devait recevoir en partage. On ne lit ici aucune mention d' « ascension » ou de « vision » qui suggèrerait soit l'exaltation de l'esprit soulevé au-dessus de lui-même, soit la manifestation d'une révélation divine. Du « lieu » où nous sommes, où c'est notre habitude de nous trouver,

(19) On sait qu'il y avait dans le Tabernacle deux voiles, l'un extérieur séparant le parvis du Saint, l'autre intérieur séparant le Saint du Saint des Saints. C'est de ce deuxième voile qu'il est ici question.

(20) *Matth.* XVII, 1-5.

nous « levons les yeux » lorsque, dans les spectacles de notre contemplation, nous n'abandonnons pas le statut commun et normal de l'intelligence. Le mode de notre compréhension est le « lieu » où nous nous trouvons, *hic et nunc*, par l'intelligence. Nous considérons la grandeur de notre héritage lorsque, parfois, nous pouvons atteindre enfin à une certaine ampleur de perfection par les progrès de notre attachement à Dieu, longtemps avant de voir avec les yeux de notre contemplation. Rien dans les termes de l'Ecriture n'indique que la capacité des forces humaines semble dépassée, aussi est-il juste de penser que ce texte est approprié à ce premier degré de contemplation.

Mais, lorsque Moïse reçoit l'ordre de monter sur la Montagne, lorsque l'Ecriture dit que le Seigneur lui montra la Terre de la Promesse, il faut s'attendre que soit désigné, semble-t-il, le second degré de contemplation. Que signifie cette ascension de Moïse sur la Montagne ? N'est-ce pas une élévation vers les régions supérieures (*in superna*) de l'esprit humain, élévation qui surpasse le niveau des forces humaines ? Et quelle est cette « ostension seigneuriale » (*ostensio dominica*) (par laquelle fut montrée à Moïse la Terre de la Promesse) sinon l'illumination répandue sur son inspiration intérieure (*intimae aspirationis illuminatio*) ? Car regarder de loin la Terre de la Promesse lorsque Dieu nous la montre Lui-même, c'est connaître, par le « dévoilement » (*revelatio*) de cette ostension divine (*divina illustratio*), la plénitude de la rétribution à venir, et c'est se tenir (*insistere*) dans cette contemplation. C'est par un effort humain que Moïse monte sur la Montagne, et c'est par la grâce divine que le Seigneur lui montre la Terre de la Promesse. Par là, l'Ecriture suggère que ce témoignage se rapporte à ce que nous avons désigné comme le second degré.

Mais lorsque nous lisons que Moïse, montant sur la Montagne, rencontra le Seigneur au milieu de la Nuée, comment cela peut se rapporter au troisième degré ou mode de contemplation, nous pouvons le comprendre grâce à ce que nous avons déjà dit plus haut. Que signifie, en effet, pénétrer dans la Nuée, lors de l'appel divin, sinon passer au-delà de l'esprit

(*excedere mente*) et, par la Nuée de l'oubli (des choses corporelles), être dans la ténèbre de l'esprit (*caligare mente*) ? (21). A ce même degré de contemplation se rapporte le Nuage lumineux qui recouvrit les disciples du Christ. Et, en effet, c'est une seule et même Nuée qui ombragea (Moïse) en l'illuminant, et qui illumina (les Disciples) en les ombrageant, car elle les illumina pour ce qui est divin, et elle leur rendit obscures les choses humaines.

Ainsi, c'est par ces trois modes que toute contemplation se produit d'habitude : la dilatation de l'esprit, le soulèvement de l'esprit et l'émigration de l'esprit (*alienatio mentis*). « Lève les yeux autour de toi, et vois » (*Gen.* XIII, 14) : tel est le mode de contemplation qui se produit par la dilatation de l'esprit. « Qui sont ceux-là qui volent ainsi que des nuées » (Esaïe, LX, 8) : tel est le soulèvement de l'esprit. « Pour moi, j'ai dit dans mon transport : tout homme est menteur » (*Ps.* CXVI, 11) : telle est l'extinction de l'esprit.

CHAPITRE III

La Dilatation de l'esprit et les modalités qui permettent généralement son accroissement

La dilatation de l'esprit est un mode de contemplation dont l' « accroissement » se produit en trois degrés : le savoir (*ars*) (22), la pratique assidue (*exercitatio*), et la fixation attentive (*attentio*).

Nous apportons donc réellement un « savoir » à faire quelque chose quand nous apprenons la manière dont une chose doit être faite avec une transmission authentique (*traditio*) et une recherche pénétrante.

(21) Richard se sert ici du verbe *caligare* dont le substantif *caligo* est la traduction traditionnelle du « gnophos » grec de l'Aréopagite qui désigne la Ténèbre.

(22) On pourrait traduire par « art », en l'entendant au sens où l'on dit les « arts libéraux » ou encore l'« Art philosophal ». Nous préférons donner un sens peut-être plus étroit, mais plus clair.

La pratique assidue consiste à transformer en habitude ce que nous avons obtenu par notre savoir, et à devenir, dans l'accomplissement de ce devoir, rapides et habiles.

La fixation attentive consiste à nous tenir avec une très grande attention au travail que nous poursuivons.

Ainsi, il faut d'abord arriver à posséder le savoir d'une certaine discipline, ensuite à le transformer en habitude, et, enfin, à nous tenir avec une très grande ardeur à ce que nous avons appris et pratiqué. Car, nous l'avons déjà dit, c'est par ces trois degrés que le repli intérieur de l'esprit (*sinus mentis*) est « dilaté » et rendu plus apte à assimiler toute connaissance et toute discipline. Il est certain que c'est dans la mesure où vos connaissances auront été plus vastes et plus solides que vous obtiendrez une « dilatation » plus riche et portant sur des vérités plus universelles et plus profondes. Il ne semble pas moins évident que toute discipline obtenue par l'étude est affermie, dilatée et perfectionnée par l'usage et la pratique assidue. En outre, qu'est-ce qui fait que dans une recherche que nous avons poursuivie et où nous nous sommes exercés, nous obtenons une vue parfois plus subtile, et parfois plus perspicace ? N'est-ce pas la concentration qui augmente l'étendue (*dilatatio*) et la pénétration de l'esprit ?

Le premier degré est donc l'obtention du savoir lui-même, le second sa pratique fréquente, le troisième est la concentration attentive et ardente dans cette pratique même.

Aussi, au premier degré de sa dilatation, l'esprit humain est-il averti, lorsqu'il lui est dit par le Prophète (Jérémie) : « Dresse un observatoire (*specula*), pose des poteaux, dirige ton cœur sur la voie droite dans laquelle tu as marché » (*Jérémie*, XXXI, 21).

Il s'agit du deuxième degré, quand vous lisez : « Je me tiendrai debout à mon poste, et je monterai la garde : je guetterai ce qui me sera dit... » (*Habacuc*, II, 1).

Et voici pour le troisième : « Traversez vers les îles de Cethim et regardez ! Envoyez des messagers à Qédar, et observez avec attention... » (*Jérémie*, II, 10).

Or, que signifie dresser un observatoire, sinon acquérir la science de la contemplation ? Car nous élevons un observatoire afin de voir au loin grâce à lui, et pour pouvoir étendre (*dilatare*) notre regard en tout lieu. C'est pourquoi, dans ce texte de l'Écriture, c'est bien la dilatation de l'esprit qui est désignée, car c'est en elle que l'observatoire de la contemplation est élevé et que la connaissance de cette même œuvre est acquise.

Mais que signifie « monter la garde » et « se tenir à son poste » ?

N'est-ce pas affermir par l'usage la science de la contemplation (*scientia speculandi*) ? Ce que l'un appelle « observatoire », l'autre l'appelle « monter la garde » ; or, pour monter la garde, que ce soit en raison du bien public, ou que ce soit pour des motifs personnels, nous élevons d'ordinaire des observatoires afin de pouvoir guetter, de là, les périls qui nous menacent. De même, nous aussi nous élevons la grâce de la contemplation comme un observatoire spirituel, de manière à pouvoir prévenir les embûches du Tentateur. Mais c'est une chose de dresser ou d'élever un observatoire, et c'en est une autre de se tenir dans cet observatoire et de s'y arrêter. La première correspond à l'acquisition de la discipline, la seconde à sa pratique méthodique.

Mais lorsqu'il nous est ordonné d' «observer avec attention », qui, je me le demande, ne verrait que cela se rapporte au troisième degré de la dilatation de notre esprit ? « Envoyez des messagers à Qédar », dit le prophète, « et observez avec attention... » En vérité, cela est bien dit et bien précisé, car c'est de la puissance de la réflexion et de la concentration (*ex vehementia considerationis et attentionis*) que s'accroît et se trouve dilatée la capacité de l'esprit.

Si, donc, vous vous appliquez avec courage à cette démarche en trois degrés, vous parviendrez à étendre d'une manière de plus en plus parfaite votre pénétration. Vaste est alors la dilation de l'esprit, et la félicité qu'elle donne ne l'est pas moins.

CHAPITRE IV

Le soulèvement de l'esprit (sublevatio mentis) *et ses degrés*

Le mode de contemplation qui produit le soulèvement de l'esprit comporte trois degrés d'accroissement. En effet, l'intelligence humaine, divinement inspirée (*divinitus inspirata*), éclairée par la lumière d'en-haut (*illo caelesti lumine irradiata*), est élevée parfois au-dessus de sa connaissance (*scientia*), parfois aussi au-dessus de ses capacités (*industria*), parfois enfin, au-dessus de sa nature (*natura*) (23).

Le soulèvement de l'esprit élève celui-ci au-dessus de sa « connaissance » lorsque quelqu'un connaît quelque chose de la révélation divine de telle façon que cela dépasse le mode propre de sa connaissance ou de son intelligence.

Le soulèvement de l'esprit se dresse au-dessus des « capacités humaines » lorsque l'intelligence humaine est divinement illuminée sur ce à quoi ses propres connaissances ne peuvent suffire, pas plus celles qu'elles possèdent à ce moment-là que celles qu'elle peut acquérir par son propre effort.

Le repli intérieur de l'esprit (*mentis sinus*) est déployé (*dilatatur*) lorsque l'intelligence humaine, sous le souffle de l'inspiration divine (*divina inspiratione afflata*), excède non seulement le mode d'un bienfait particulier, mais même, plus généralement, celui de la « nature humaine », toute entière, et franchit les limites de ses « capacités ».

L'intelligence du contemplatif (*animus speculantis*) est élevée au-dessus de sa connaissance, lorsqu'il fait l'expérience de ce que dit le Psalmiste : « L'homme s'élèvera au lieu élevé du cœur, et là Dieu sera exalté » (*Ps.* 63, 7, de la Vulgate). Alors, il est vrai, Dieu est exalté dans le regard de l'esprit soulevé, quand, par l'acte divin de dévoilement (*Deo revelante*), lui est montré quelque chose de la hauteur de la Majesté divine, aussi longtemps que l'esprit excède,

(23) Richard veut dire : de sa nature d'intelligence humaine.

semble-t-il, le mode de sa connaissance habituelle (24). Car la hauteur de la Divinité qui, en Elle-Même, ne peut ni croître ni s'élever, semble pourtant chaque jour croître dans notre connaissance et peut paraître plus élevée aux regards de notre contemplation.

L'esprit soulevé est ensuite haussé au-dessus des forces de l'esprit lorsque se réalise en lui-même ce que dit l'Ecriture : « Il a déployé ses ailes, Il les a pris avec Lui, et Il les a portés sur ses épaules » (*Deutéronome*, 32, 11). Certes il n'est pas au pouvoir de l'homme de prendre les routes de l'air. Mais, si nous ne pouvons voler avec nos propres ailes, du moins pouvons-nous être portés (sur les ailes d'un autre). C'est pourquoi aller par les routes de l'air semble au-dessus de notre pouvoir, mais non impossible à notre nature (25). L'âme contemplative, en effet, dépasse les limites de son pouvoir, lorsque la condescendance divine (*divina dignatio*), par le dévoilement de ses mystères (*arcanorum suorum manifestatione*) et comme par le déploiement et l'envol de ses ailes l'élève au faîte de la connaissance suprême (*in illud supereminentis scientiae fastigium*), là où elle ne pourrait jamais parvenir par ses seules forces. Ce soulèvement de l'esprit transcende entièrement, semble-t-il, le mode de la nature humaine, et c'est vers cela que soupira le Prophète (David), lorsqu'il dit : « Qui me donnera les ailes de la colombe, pour que je vole et me repose ? » (*Ps.* 54, 7). C'est au même soulèvement que fait allusion le Seigneur lorsqu'il promet, par la bouche d'Esaïe : « Ceux qui se confient dans le Seigneur renouvelleront leurs forces, et prendront leur vol comme les aigles » (*Esaïe*, 40, 31).

(24) La *revelatio* se rapporte pour Richard non à l'objet révélé, mais au contemplatif dont les yeux se dessillent progressivement. L'œil de l'esprit (*oculus mentis*) ou œil du cœur (*oculus cordis*) ne s'ouvre que lorsque le voile des choses corporelles et mentales est enlevé.

(25) Richard pouvait lire dans la *Hiérarchie Céleste* de Denys : « ...les allégories théologiques placent des ailes aux pieds des saintes intelligences, car les ailes signifient une rapide montée spirituelle, une élévation céleste, une progression vers le haut, une ascension qui libère l'âme de toute bassesse; la légèreté des ailes symbolise l'absence de toute attraction terrestre, l'élan total et pur, exempt de toute pesanteur, vers les cimes... » (*Ibid* p. 239).

Mais, il est certainement au-dessus de la nature d'avoir des ailes, et de voler, à son gré, dans les hauteurs (du ciel). Que signifie, dès lors, recevoir des ailes, opposées, en quelque sorte, à notre nature, sinon posséder un pouvoir admirable de contemplation, grâce auquel vous pouvez, quand vous voulez, par l'aile de votre pénétration, comprendre les difficultés d'une science plus secrète (*secretioris scientiae ardua*) et inaccessible à tout effort humain. Aussi commençons-nous vraiment alors à être des créatures ailées, lorsque, ayant reçu, par un effet de la volonté divine, un don de la grâce, nous transcendons par le vol de notre contemplation les bornes de la condition humaine.

Or, tout le genre de la prophétie (26) (si toutefois la prophétie s'est produite sans extinction de l'esprit) semble appartenir à ce troisième degré : le soulèvement de l'esprit. N'est-il pas, en effet, au-dessus de la nature humaine, de voir dans le passé ce qui n'est plus, dans l'avenir ce qui n'est pas encore, et dans le présent, ce qui n'est pas actuellement présent aux sens, discerner chez les autres les secrets du cœur, ce qui n'est perceptible à aucun sens, voir, de la réalité divine, ce qui est au-delà de tout sens.

Il reste maintenant à savoir quelles sont les causes de l'*excessus mentis* et des degrés de sa progression.

(26) Saint Paul disait (*I Cor.* XII, 28) : « Et Dieu a établi dans l'Eglise premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs... ». On sait que la *Didaché*, à la fin du 1er siècle, assignent comme rôle aux prophètes « d'enseigner en esprit, c'est-à-dire de parler sous l'influence de Dieu une langue intelligible aux hommes, pour les édifier, les exhorter, les consoler et au besoin leur révéler les mystères... Les prophètes de la *Didaché* occupent une grande place dans l'Eglise : ils sont grands-prêtres, célèbrent l'eucharistie, improvisent seuls l'action de grâce... » (F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. I, p. 95). Peut-on retrouver d'autres traces de cette fonction charismatique des prophètes dans l'Eglise ? Il est en tout cas très interessant de voir Richard lui donner sa place, ici. Ailleurs (*Super Exiit Edictum*, in *Sermons et Opuscules spirituels inédits*, t. I, p. 79). Richard écrit, après avoir distingué les spéculatifs, les contemplatifs, et les prophètes : « Les prophètes sont ceux qui connaissent les secrets du divin conseil de par une révélation divine et, dans la mesure où Dieu leur en montre l'opportunité, les font connaî-

tre aux hommes... Quant aux hommes angéliques, qui annoncent aux hommes de Galilée les secrets de Dieu dans un avenir lointain, ils représentent fort convenablement la figure virile des prophètes : « Ce Jésus, disent-ils, qui a été élevé du milieu de vous vers le ciel, reviendra de la manière dont vous l'avez vu monter au ciel » (*Act.* I, 11). Et ce nom, les esprits supérieurs le tiennent certainement de leur office, car ils viennent souvent à nous en vue de quelque message. Précisément cet office est commun aux prophètes et aux anges. Aux prophètes il appartient de prédire l'avenir, de révéler l'occulte, d'annoncer aux hommes les décrets de la divine volonté. Les anges désignent donc bien les prophètes... ».

(*A suivre*)

Richard DE SAINT-VICTOR

Traduit du latin et annoté par Hélène MERLE

LE TRAITÉ DE LA FLEUR D'OR DU SUPRÊME UN

(T'ai-yi kin-houa tsong tche)

ENSEIGNEMENT DU MAITRE LIOU-TSOU, ACCOMPAGNE D'UN COMMENTAIRE TRADITIONNEL ANONYME

(suite) (*)

VI

Des expériences confirmatives dans la révolution de la lumière

Le Maître Liu-tsou dit :

Il existe bien des sortes d'expériences confirmatives. Il ne faut pas limiter ses prétentions, mais s'élever à la certitude que tout être vivant doit être délivré. Ne pas être de cœur léger et négligent, mais tendre à la démonstration du verbe par les faits.

Que, pendant le repos, l'esprit ressente une grande sérénité, comme s'il était ivre ou qu'il sorte du bain, c'est le signe que le yang *est en harmonie dans tout le corps ; la Fleur d'Or commence à boutonner. Que, par la suite, toutes les ouvertures étant au repos, la lune d'argent se tienne au milieu du ciel, cette grande terre étant ressentie comme un monde de lumière, c'est le signe que la cavité du cœur s'ouvre à la clarté* (1). *Signe aussi que la Fleur d'Or éclôt.*

(*) *Note de la Rédaction* : Cette « suite », qui n'est pas reliée directement aux chap. 1, 2 et 3 reproduits précédemment (*E.T.* nos de janvier-février et mars-avril), termine la publication d'extraits de cet ouvrage. Cependant nous informons nos lecteurs que le texte complet du *Traité de la Fleur d'Or*, précédé d'une importante étude introductive due également à M. Pierre Grison, paraîtra prochainement en volume aux *Editions Traditionnelles*.

(1) Cf. *Houei-ming king* : « L'image du cœur est suspendue dans l'espace : pure, brille la clarté de la lune. »

Puis, le corps entier se sent solide et fort, tant qu'il ne craint l'orage ni le frimas (1). *Ce que les autres tiennent pour fâcheux ne peut troubler en moi, si je l'éprouve, la clarté de l'esprit séminal. L'or jaune emplit la maison, le jade blanc constitue les marches. Le pourri, le puant renaissent à la vie dès que les effleure un souffle de la force vraie. Le sang rouge devient du lait. Ce fragile corps de chair n'est qu'or et pierres précieuses : signe que la Fleur d'Or cristallise.*

Le Livre de la Contemplation achevée (Ying-kouan king) *dit : « Le soleil s'enfonce dans la grande eau ; images surnaturelles, des rangées d'arbres apparaissent. » Le coucher du soleil signifie que la base est dans le Chaos : c'est l'état du* Wou-ki. *La suprême Vertu est comme l'eau, pure et sans tache* (2). *C'est le Seigneur du* T'ai-ki, *le dieu, qui paraît sous le signe de l'Ebranlement* (tch'en). *L'Ebranlement a pour symbole le Bois, sur quoi se fonde l'image des rangées d'arbres* (3). *Une septuple rangée d'arbres, c'est la lumière des sept ouvertures du corps (ou des sept ouvertures du cœur)* (4). *Le nord-ouest est l'orient de* k'ien. *S'il se déplace d'un degré, c'est l'Abyssal. Le soleil qui s'enfonce dans l'océan, c'est le double symbole de* k'ien *et de l'Abyssal* (k'an) (5). *L'orient de l'Abyssal est le nord. Au solstice d'hiver, le Ton-*

(1) Cf. Tchouang-tseu, ch. 2 : « le *tcheu-jen* («homme doué»)... ne sent pas la chaleur d'un lac bouillant, ne sent pas le froid d'un fleuve gelé. Que la foudre fende les montagnes, que l'ouragan bouleverse l'océan, il ne s'en inquiète pas. »

(2) « La suprême Vertu est comme l'eau. » (*Tao-te king*, 8).

(3) Le coucher du soleil dans la mer, c'est le retour au pur « chaos », à la potentialité primordiale, correspondance « substantielle » de *Wou-ki*, le Non-Etre. De *Wou-ki* sort le *T'ai-ki*, l'Etre non-différencié (non « polarisé ») par le signe du Bois (*tch'en*), c'est-à-dire, dans la disposition des trigrammes de Wen-wang, par l'est : c'est le soleil levant.

(4) Les sept ouvertures (du corps ou du cœur) sont aussi mises traditionnellement en rapport avec les sept étoiles de la Grande Ourse. Ici, les sept rangées apparues à la surface des « eaux » primordiales correspondraient à la percée des sept ouvertures du Chaos (Houen-touen), rapportée par Tchouang-tseu (ch. 7). La septième ouverture étant percée, le Chaos mourut (= cessa d'être comme tel) : passage de l'indistinction première à la différenciation, progressivement à la manifestation organisée, « ébranlement » à la surface des eaux.

(5) Cf. *supra* p. 27. Le soleil, bien qu'il corresponde norma-

nerre (tch'en) *est entièrement caché au centre de la Terre. Quand le signe de l'Ebranlement est atteint, le* yang *sort de la Terre : c'est l'image de la rangée d'arbres* (1). *Le reste s'interprète en conséquence.*

La seconde partie suggère comment édifier sur cette base. L'univers est comme la glace, c'est un monde-bijou de verre. L'éclat de la Lumière cristallise graduellement : ainsi se forme une haute terrasse sur laquelle, au cours du temps, le Bouddha apparaît. Lorsqu'un Etre d'Or apparaît, qui peut-il être, sinon le Bouddha ? (2). *Car le Bouddha est le Saint d'Or de la grande Illumination. Importante expérience confirmative.*

Trois autres expériences confirmatives peuvent être obtenues. La première : lorsqu'on est entré en méditation, les « esprits sont dans la vallée (3). *On y entend parler des hommes comme s'ils étaient éloignés de quelques centaines de pas, chacun séparément et distinctement. Mais les sons résonnent comme l'écho dans la vallée. On les entend constamment, on ne s'entend pas : c'est là la présence des esprits dans la Vallée.*

lement ici au trigramme *li*, est considéré comme symbole de *k'ien*, la « Perfection active », le pur *yang*. Son déplacement d'un degré le fait descendre dans la mansion de l'« abîme », dans l'Eau, à laquelle correspond le trigramme *k'an*.

(1) C'est à la fois le mouvement apparent du soleil et celui de l'Empereur dans le *Ming-t'ang* : partant du nord (hiver, *k'an*), il se dirige vers l'est (printemps, *tch'en*). Le printemps est le début de l'ascendance du *yang*. Le *yang* qui sort de la terre au signe *tch'en*, c'est à la fois la chaleur et la végétation, d'où la « rangée d'arbres ». *Tch'en* correspondant d'ailleurs à la couleur verte. Selon le *Yue-ling*, l'éveil et l'apaisement du tonnerre correspondent précisément aux équinoxes, instants où le *yin* et le *yang* s'équilibrent (cf. Granet, *Pensée chinoise*). L'intensité des grondements est, somme toute, proportionnelle à la domination relative du *yang*. Le tonnerre (*tch'en*) enfermé dans la terre (*k'ouen*) s'exprime encore par le *koua* 24 du *Yi-king* (*fou*).

(2) « Voyez resplendir le Soleil-Bouddha quand la brume ténébreuse se lève et se dissipe ! » (*Hei-tchouei Tcheng-king*, cité par Suzuki, *op. cit.*). L'apparition d'Hommes d'Or (*Kin-jen*) se retrouve dans les légendes populaires chinoises. C'est comme « Dieu d'Or », ou de « lumière », que le Bouddha apparut pour la première fois en Chine, à l'Empereur Han Ming. Or est ici symbole d'illumination. Or = Lumière.

(3) Interprétation apparemment originale du *kou-chen* taoïste. Dans le chapitre 6 du *Tao-te king*, c'est, traduit Wieger,

On peut aussi éprouver ceci : pendant le repos, la lumière oculaire se met à flamber et, devant soi, tout devient clair comme au dedans d'un nuage. Ouvrant les yeux, on cherche son corps : on ne le trouve plus (1). *C'est ce dont il est dit : « La chambre vide s'éclaire ». Intérieurement, extérieurement, tout est d'une égale clarté. C'est un signe très favorable.*

Ou bien encore : on entre en méditation, le corps devient entièrement brillant, tel la soie ou le jade (2). *La station assise devient pénible, on se sent arraché vers le haut. C'est ce dont il est dit : « L'esprit fait retour et touche au ciel. » Avec le temps, on peut réussir à planer vraiment* (3).

« la puissance expansive transcendante qui réside dans l'espace médian », dans le « sac du soufflet universel ». Dans le *Lie-sien tchouan*, « l'esprit vital qui réside dans le val profond » y est puisé par Jong Tch'eng-kong selon la méthode érotique de « réparer et conduire » en vue d'acquérir la longévité. Sans doute peut-on dire qu'il s'agit ici de percevoir dans la « caverne du cœur », grâce au sens subtil de l'audition interne, certains échos de la vibration primordiale. Mais en fait, les commentaires de ce chapitre tendent à démontrer le caractère inépuisable de la formule : selon W.H. Medhurst (*On the true meaning of the word shin*), elle signifie que le *chen* (l'esprit, l'état spirituel) se développe au centre du vide (*kou*). C'est en somme l'équivalent du *Tathatâ* au cœur de la *Sûnyatâ* envisagé par le *T'ien-tai*. Un commentaire chinois (Yang Chang), dont M. Jacques Lionnet a bien voulu nous communiquer la traduction inédite, rassemble en ces quelques caractères toute l'expérience de notre traité : *Kou*, dit-il, c'est le siège du *houen* et du *p'o*, c'est le Champ de cinabre inférieur. La « femelle mystérieure » (*houan-pin*), c'est le principe générateur de l'Embryon spirituel. *Kou-chen* évoquerait en conséquence, le procédé de la génération spirituelle par la rétention mesurée du souffle, procédé auquel la suite du chapitre peut se référer en effet. Ainsi considéré, c'est en tous cas l'expression quasi-littérale de la « descente de l'Esprit dans le Champ de la force ».

(1) La pratique de l'« abandon du corps physique » est bien connu du *Yoga* et du Taoïsme : l'enveloppe abandonnée est *king*.

(2) Le Lama Govinda (*op. cit.*) rapporte une métamorphose exactement semblable — perceptible par les personnes présentes — du corps de Sri Râmana Maharshi. C'est l'éveil d'un *siddhi*, la manifestation extérieure de l'illumination, l'*aura* (*tejas*).

(3) « Je perdis la sensation que je pesais sur mon siège, que j'appuyais sur mes pieds; enfin je partis au gré du vent, vers l'est, vers l'ouest, dans toutes les directions, comme une feuille morte emportée... » (Lie-tseu, ch. 2). Il est bien connu

Ces trois expériences peuvent être obtenues maintenant. Mais il n'est pas possible de tout dire. Ces choses apparaissent différemment selon les aptitudes de chacun. Si l'on éprouve ce qui vient d'être dit, c'est le signe d'une disposition favorable. Il en est de ces choses comme de boire de l'eau : on constate de soi-même si l'eau est chaude ou froide. De même, on se convaincra par soi-même de l'authenticité de ces expériences.

VII

La révolution de la lumière dans la vie courante

Le Maître Liu-tsou dit :

Quand on a peu à peu réussi à faire tourner la Lumière, il ne faut pas abandonner ses occupations habituelles. Les Anciens disaient : « Quand les affaires viennent à nous, acceptons-les ; quand les choses viennent à nous, étudions-les à fond. » Règle-t-on ses affaires par des pensées justes, la Lumière n'est pas entraînée du dehors, elle tourne selon sa loi propre. Il est même ainsi possible de mettre en œuvre une révolution lumineuse encore imperceptible ; combien davantage est-ce le cas lorsqu'il s'agit de la véritable, authentique révolution de la Lumière, déjà distinctement apparue !

Que, dans la vie courante, on sache réagir constamment par réflexes vis-à-vis des choses, sans

que les Immortels taoïstes ont le pouvoir de voler, certains sont d'ailleurs dotés d'ailes, ou de plumes. Outre ceux qui se sont élevés dans le ciel définitivement, comme Houang-ti, Yo Ts'iuan « pouvait se déplacer en volant »; Tchou Tchou le put après avoir consommé de la « neige de cinabre », K'i-fou, lui aussi, savait voler (*Lie-sien tchouan*). « Usez de la méditation : c'est le procédé pour monter au Ciel en plein jour », enseignait Tcheou Yi-chan (Maspéro, *op. cit.*). Même *siddhi* dans le *Yoga*, voire dans le Bouddhisme, où le pouvoir de voler permet d'atteindre le lac Anavatapta.

immixtion de la pensée des autres et de soi-même, la révolution de la Lumière résulte des circonstances. C'est le premier secret.

S'il est possible, tôt le matin, de se défaire de tous les embarras, de méditer quelques heures, d'adopter en dépit des occupations et vis-à-vis des choses extérieures une méthode fondée sur les réflexes et purement objective, si l'on persévère dans cette voie sans interruption, au bout de deux ou trois mois, tous les Parfaits descendent du Ciel et scellent un tel comportement (1).

Le chapitre ci-dessus traite des champs de béatitude traversés tandis qu'on progresse dans le travail. Son but est de montrer aux disciples comment affiner quotidiennement leur travail, ce par quoi ils peuvent espérer une prompte obtention du *Kin-tan*. Comment le Maître peut-il préconiser à présent le non-abandon des occupations bourgeoises ? On pourrait penser que le Maître veut empêcher le disciple d'obtenir rapidement le *Kin-tan*. Celui qui sait répond : il n'en est rien ! . Le Maître craint que le disciple n'ait pas encore accompli sa destinée active, c'est pourquoi il parle ainsi. Quand le travail a permis d'accéder au bienheureux Séjour, le cœur est semblable à un miroir d'eau. Que viennent les choses, il les révèle ; que s'en aillent les choses, esprit et force s'unissent d'eux-mêmes sans se laisser accaparer par le monde extérieur. C'est ce qu'entend le Maître quand il dit : il faut éliminer toute immixtion de la pensée des autres et de soi-même. Quand le disciple a réussi, à l'aide des pensées vraies, à se fixer constamment sur le Champ de la force, il n'a plus besoin de faire tourner la Lumière : la Lumière tourne d'elle-même. Mais lorsque tourne la Lumière, le *Kin-tan* se forme de lui-même, et on ne crée pas d'obstacle en se livrant simultanément aux occupations mondaines. Il en est autrement au début du travail, quand l'esprit et la force sont encore dispersés et confus. S'il n'est pas alors possible d'écarter

(1) C'est-à-dire les Bouddhas, symboles ici des états spirituels.

les affaires temporelles et de trouver un endroit tranquille où s'appliquer de toutes ses forces à la concentration, où éviter tous les dérangements qu'apportent les occupations quotidiennes, peut-être sera-t-on assidu le matin, mais certainement indolent le soir : combien de temps faudra-t-il, de cette manière, pour pénétrer jusqu'aux véritables secrets ? C'est pourquoi il est dit : quand on commence le travail, il faut se libérer des affaires domestiques. Si ce n'est pas possible, il faut en charger quelqu'un d'autre, de telle sorte qu'on puisse consacrer au travail toute son attention. Mais quand le travail est assez avancé pour que se manifestent les confirmations secrètes, on peut sans inconvénient s'occuper en même temps des affaires ordinaires, dans le but d'accomplir sa destinée active. C'est ce qu'on appelle la « révolution de la Lumière dans la vie courante ». Dans les temps anciens, Tseu Yang Tchen-jen dit (1) : « Si l'on vit dans le monde, mais en harmonie avec la Lumière, le rond est rond, l'anguleux anguleux (2) ; on vit ainsi parmi les hommes, mystérieux et visible, autre qu'eux et pourtant leur semblable, sans qu'aucun d'eux le puisse concevoir ; car aucun ne remarque notre conduite secrète. » (3). La façon de faire tourner la Lumière dans la vie, c'est l'art de vivre dans le monde, en harmonie avec la Lumière.

Version française et notes
par Pierre GRISON.

(1) L'« Homme véritable du *Yang* pourpre ». Les aventures spirituelles de cet Immortel imaginaire, nommé Tcheou Yi-chan et censé avoir vécu sous les Han postérieurs, sont rapportées dans un important ouvrage du IVe siècle, le *Tseu Yang tchen-jen nei-tchouan* (nombreuses citations dans Maspéro, *op. cit.*).

(2) C'est l'expression classique de la conformité à la Norme, aux qualités respectives du Ciel et de la Terre, dont toute modification doit être bannie : « Que le composé reste composé, et le simple, simple, Que le long reste long et le court, court. » (Tchouang-tseu, ch. 8). *Cf.* le compas et l'équerre, attributs de Fou-hi et de Nia-koua.

(3) C'est, selon le *Lie-sien tchouan*, l'attitude de Yin-hi : « Il gardait secrète sa vertu et réglait avec soin ses activités, de sorte que personne, de son temps, ne l'avait remarqué. ». C'est, plus généralement, celle des « sages cachés » (*yin-che*).

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DU GENRE HUMAIN

de FABRE D'OLIVET ★

TABLE DES CHAPITRES

CONTENUS

DANS LE TOME PREMIER

(x) Nous avons annoncé la réimpression en souscription de cet ouvrage d'importance exceptionnelle pour l'histoire des idées traditionnelles. Pour donner une image de la richesse de son contenu, nous reproduisons la table des matières des deux volumes.

LIVRE SECOND

LIVRE TROISIEME

TABLE DES CHAPITRES

CONTENUS DANS LE TOME SECOND

SECONDE PARTIE

LIVRE QUATRIEME

LIVRE CINQUIEME

LIVRE SIXIEME

Chap. II. — Institution des Jésuites : à quel but. Quel était Ignace de Loyola. Nouvelles réflexions sur la conduite de Charles VII, roi de France; sur celle de François Ier; sur celle de Philippe II, roi d'Espagne; sur celle de Henri IV, roi de France. Assassinat de ce Monarque.

Chap. III. — Mouvement de la Volonté européenne vers l'Amérique. Moyens de ce mouvement. Règne de Jacques Ier en Angleterre. Malheurs de son fils, Charles Ier. Quel était Cromwel. Fondation de la secte des Quakers par Fox et Penn. Transplantation de cette secte en Amérique.

Chap. IV. — Etablissement des Jésuites au Paraguai. Vue sur l'Asie. Révolution en Chine et au Japon. Antique Histoire du Japon. Mission de Sin-mou; sa Doctrine et forme de son Gouvernement. Mission des Soctotaïs, sectateur de Foë. Doctrine des Disciples de Kong-Tzée. Fautes commises par les Missionnaires chrétiens.

Chap. V. — Continuation de la vue sur l'Asie. Puissance des Ottomans. Eclat de leur Empire, et son déclin. Vue rapide sur la Perse et sur l'Inde.

Chap. VI. — Considérations sur la Russie et sur la Suède. Pierre Ier. Charles XII. Lutte entre ces deux Monarques. La victoire demeure à la Russie; pourquoi.

Chap. VII. — Elévation de la Prusse sous Frédéric II. Fautes que commet ce prince. Démembrement de la Pologne. Vue sur la Pologne, sur le Danemark et sur les autres puissances du nord de l'Europe. Quelques réflexions sur le ministère du cardinal de Richelieu.

Chap. VIII. — Etat de la France sous Louis XIV. Sa grandeur. Son déclin causé par madame de Maintenon. Révocation de l'Edit de Nantes. Réflexions à cet égard. Minorité de Louis XV. Naissance du Philosophisme. La Volonté triomphe du Destin. Voltaire, Rousseau. Influence de ces deux hommes.

Chap. IX. — Suites de la Révolution d'Angleterre. Mouvement de la Volonté en Amérique. Sa propagation en France.

Chap. X. — Suppression des Jésuites. Situation des esprits à l'époque de la Révolution française. Elévation de Bonaparte.

Chap. XI. — Quel était Napoléon Bonaparte. Sa chute. Restauration de la famille des Bourbons.

Chap. XII. — Récapitulation.

LIVRE SEPTIEME

Chapitre premier. — De l'influence politique des trois grandes Puissances de l'Univers sur les Hommes et sur les Gouvernements.

Chap. II. — Principe du Gouvernement républicain. D'où vient la souveraineté du Peuple. Comment se fondent les Républiques. Situation de la Religion dans les Républiques modernes.

Chap. III. — La Volonté de l'Homme mise au-dessus de la Providence dans les Républiques. Mesures qu'elle prend pour dominer le Destin. Origine de l'esclavage domestique. Différence de cet esclavage avec le servage féodal et la captivité militaire. Réflexions à cet égard.

Chap. IV. — Autres mesures que prend la Volonté pour dominer le Destin dans les Républiques : comment elles échouent. Amalgame tenté entre la Volonté et le Destin dans les Républiques modernes. Origine de l'Emporocratie : quel est son ressort.

Chap. V. — Principe du Gouvernement monarchique. Le Destin y domine la Volonté. Ce gouvernement est naturel à l'Homme, et surtout à l'Homme de Race jaune. La Race blanche incline vers la République : pourquoi. Origine du Gouvernement impérial et féodal. Principe du Gouvernement théocratique. Mouvement des trois Puissances.

Chap. VI. — Quelles sont les causes qui s'opposent à l'établissement du Despotisme et de la Démocratie. La terreur manque au Despote, comme l'esclavage au Démagogue. Origine de la Monarchie constitutionnelle. Distinction entre ce qui est légitime et ce qui est légal.

Chap. VII. — Distinction importante entre l'Essence de la Religion et ses formes. Les formes qui constituent les Cultes peuvent appartenir au Destin comme à la Volonté : l'Essence est toujours providentielle, et mène à la Théocratie. Cause des querelles religieuses et des Schismes.

Chap. VIII. — Nouvelles considérations sur l'Etat social. Quel est son type universel. Comment les trois Puissances déterminent les trois formes de Gouvernement. Ces trois formes réunies donnent naissance à la vraie Théocratie. Différence entre l'Emporocratie et la Monarchie constitutionnelle.

Chap. IX. — Quel pourrait être le ressort politique de la Monarchie constitutionnelle. Dangers de cette Monarchie dénuée de ressort. Considérations nouvelles sur les trois formes de Gouvernement, et sur leurs diverses espèces.

Chap. X. — Véritable situation des choses en Europe. Combat entre les Hommes de la Volonté et ceux du Destin : les Libéraux et les Royalistes. Quels sont les Hommes mixtes, appelés Ministériels. Danger où se trouve l'Ordre social. Moyens de l'éviter.

Chap XI. — Appel de la Providence dans les Gouvernements mixtes pour les rendre unitaires.

Chap. XII. — Récapitulation générale.

LES LIVRES

Textes sacrés d'Afrique Noire, présentés par Germaine Dieterlen (coll. Unesco, Série Africaine), Gallimard, 1965.

Une équipe d'africanistes, sous la direction de Mme Germaine Dieterlen, présente quelques textes rituels, que les peuples d'Afrique se transmettent par tradition orale. Ils sont préfacés par M. Amadou Hampaté Ba, formé par l'enseignement d'un des maîtres de l'ordre musulman Tidjania, le sage de Bandiagara, Tierno Bokar, le « saint François d'Assise du Mali ».

Contrairement à ce que pensent certains occidentaux la religion n'est pas en Afrique un élément de régression ou de conflits, elle ne consiste pas seulement à pratiquer un rituel et à respecter un dogme, mais elle constitue l'armature même de la vie quotidienne, c'est-à-dire qu'elle possède la puissance de métamorphoses de cette vie. Si l'Afrique parait « mineure » ce n'est que dans le domaine technique. Dans le domaine de l'âme et de la spiritualité elle peut s'égaler aux plus grands. C'est pourquoi ce livre vient à son heure pour donner de cette pensée religieuse à la veille de disparaître, des aspects plus précis et plus vrais, quoique le niveau spirituel auquel sa formation a placé chaque présentateur soit fortement inégal. Si certains en restent encore au plan des « totems » — qui certes existent comme symbolisme pratique — d'autres ont su reconnaître l'universalité et la transcendance de l'idée de Dieu chez des Noirs, conformément à la théorie, depuis longtemps soutenue par le dominicain autrichien, W. Schmidt, dans sa célèbre suite sur l'*Origine de l'idée de Dieu* (1). Cette documentation a d'ailleurs un caractère historique et rétrospectif puisque ces traditions ont tendance à disparaître en Afrique aussi bien qu'en Europe.

Les textes traduits comprennent des prières, des invocations et des rituels initiatiques qui s'adaptent à des situations très variées, aussi bien quotidiennes qu'exceptionnelles, cérémonies religieuses collectives ou simples étapes de la vie de chacun, rites ou pratiques de l'artisanat traditionnel ou sacrements solennels lors de l'intronisation d'un dieu, d'un prêtre ou d'un roi.

(1) Résumée par le P.A. Lemonnyer dans *Origine et évolution de la Religion* (B. Grasset, 1931).

En effet l'Africain ne se contente pas de croire en un Dieu créateur, et tout puissant, il vit sa croyance, au sens le plus fort et le plus complet du mot, dans un monde hiérarchisé, où chaque être et chaque chose a sa place et où le hasard n'a point de part. Rien de ce qu'il fait, ressent ou pense n'est indifférent et rien n'est sans signification de tout ce qui lui arrive. Or l'appréhension et la pratique d'un tel système d'existence exige l'acquisition d'une science, d'une ampleur telle qu'elle nécessite une véritable instruction spirituelle, une initiation prolongée pendant des années, depuis le petite enfance jusqu'à l'âge adulte. Cette formation est basée sur une acquisition purement orale, dont la connaissance et la conversation exigent un effort de mémoire exceptionnel. Sa transmission est l'objet de soins constants et à cause de son caractère sacramental elle est l'occasion de précautions particulières, imposées aux fidèles de génération en génération.

Ces textes, qu'il faut savoir interpréter, comportent des expressions d'un symbolisme polyvalent, qui traduisent la hiérarchie des puissances surnaturelles, dieux secondaires, génies, esprits, qui personnifient les pouvoirs et les manifestations divines. Cette hiérarchie peut se réduire à trois degrés : au plus bas les esprits des humains initiés et supérieurs, sorciers et voyants, ensuite les esprits ancestraux, des morts ou ombres, enfin Dieu, être suprême, prometteur et distributeur de vie.

Le mystère divin dans la pensée des animistes comporte une trinité d'essences, *Ma*, *Sa* et *Oua* qui s'unissent pour faciliter les miracles. Ces croyances s'exprimant dans un système de rites dont chacune comporte une musique appropriée, une danse spéciale, un chant particulier, des paroles déterminées, récitées d'une certaine façon. La musique est également la base du plus original des moyens de communication d'un grand nombre de ces peuples, je veux parler des messages à grande distance, notamment chez les Ashanti du Ghana, transmis au moyen de batteries de tambours, qui constituent un vrai langage, fait d'une série d'*holophrases*, réduites à un seul mot. De même chez les Kotoko du Tchad et surtout chez les Bantous du Kenya. Ces Bantous utilisent des tambours à deux ou trois tons qui permettent d'exprimer la pensée à l'aide de séquences plus ou moins rapides et d'alternances plus ou moins compliquées, de différents tons, formant une mélodie particulière. Les Tetela du Congo ont un langage tambouriné assez riche pour qu'on ait pu relever huit cents expressions stéréotypées, à l'aide desquelles ils correspondent entre eux.

Toute l'activité de ces peuples étant soit agricole, soit artisanale, les prières sont presque entièrement attachées à ces fonctions. Chez les Peuls les tisserands et forgerons occupent une place importante dans la hiérarchie sociale, le métier à tisser et la forge possédant une valeur symbolique. L'initiation, très secrète des tisserands et des forgerons n'a pas seulement pour but de transmettre la

science professionnelle, mais à perpétuer l'usage des prières transmises par les ancêtres et confiées au premier tisserand et au premier forgeron par les génies tutélaires. On voit qu'ici le travail est un sacerdoce, et, qu'à la façon des alchimistes, *laboratoire vaut oratoire*.

Les ateliers sont au même titre des sanctuaires, dont on compte onze espèces comprenant : 1) le forgeron, 2) l'orpailleur, 3) la potière, 4) le tisserand, 5) le cordonnier, 6) le bucheron, 7) le maçon, 8) le chasseur, 9) le pasteur, 10) l'agriculteur, 11) le tailleur. Chacun de ces métiers à leur tour se subdivisent. Par exemple, parmi les forgerons, on distingue la forge du métal fort, le fer noir et la forge des métaux précieux, or et argent. Le forgeron du fer noir est un grand maître de la magie. Le forgeron des métaux précieux est un homme de cour. L'orpailleur travaille dans la mine et détient les secrets de la terre. Il affronte les esprits des dix couches intérieures, avant de parvenir au domaine merveilleux de la onzième couche, demeure de l'or matériel et spirituel.

Il existe de même deux sortes de tisserands, celui du coton et celui de la laine, ce dernier plus puissant que l'autre. Le métier du tisserand est fait de 33 pièces distinctes et sur chacune de ces pièces il est nécessaire de dire une prière appropriée avant et après son utilisation. le vannier et le tisseur de nattes se classent de la même façon que le tissage.

Quant à la chasse, on distingue la chasse terrestre et la chasse sur l'eau. Quant à l'élevage, apanage des nomades, il est divisé chez les Peul en trois sections, ou degrés, associés aux trois catégories d'animaux, ovins, bovins et caprins.

La dernière partie du livre est consacrée à des textes initiatiques beaucoup plus difficiles à interpréter. Cependant, on peut, chemin faisant, reconnaître des correspondances avec des traditions bien connues de nos lecteurs. Par exemple les Peul, pasteurs du Sénégal, se reconnaissent formés de quatre clans, ou familles, associées chacune à l'un des éléments, à l'une des directions cardinales de l'espace, à l'une des quatre couleurs des bovidés, jaune, rouge, noir et blanc. Le monde créé par l'Essence éternelle est sorti d'une goutte de lait, contenant les quatre éléments, qui a formé ensuite le bovidé hermaphrodite, symbole de l'univers. Il y a trois catégories de bergers correspondant aux trois espèces bovines, ovines et caprines. La consommation du lait du bovidé hermaphrodite est une communion avec le divin.

Autre exemple choisi chez les Bambaras, agriculteurs de la vallée moyenne du Niger. Les sociétés secrètes ou « dyow » constituent l'ossature spirituelle de leur culture. Les confréries y expriment la pensée bambara dans ce qu'elle a de plus profond. Les « dyow » permettent le développement de l'homme intégral par l'accession à cinq stades ou degrés, n'domo, *nama*, *kono*, *tywara* et *kore*, à

la fois éléments de la société, parties de l'univers et participations à la vie du dieu. Le *kore* constitue l'épanouissement total de l'homme.

Dernier exemple enfin pris chez les Bantous, du pays kalanga de la Rhodésie du sud. Le dieu suprême *Mwali* y est invoqué sous le nom de *Grand Mbedzi*, nom du clan fournissant les prêtres, faiseurs de pluie. *Mbedzi* signifie ésotériquement « le python enroulé », symbole de fertilité, image du premier élan de la création. Il est mis en rapport avec les spires et tourbillons de l'eau, du feu, de l'air et de la terre, sous forme d'un coquillage en spirale. « Au commencement, dit le texte, toute la création était dans le ventre du python qui la vomit ».

On voit l'importance des révélations inédites apportées par cet ouvrage, qui clôt définitivement l'ère du « pantotémisme » à la Durkheim et de la « pensée primitive » du regrettable Lévy-Brühl.

Luc Benoist.

Le Bouddhisme japonais, textes fondamentaux, par Hônen, Shinran, Nichiren et Dôgen, préface et trad. de G. Renondeau (Paris, Albin-Michel, 1965).

Le Bouddhisme est entré au Japon vers le milieu du VIe siècle, venant de Chine par l'intermédiaire de la Corée. La langue bouddhique y est longtemps demeurée le chinois. Si l'on peut parler d'un Bouddhisme japonais, c'est dans la mesure où les sectes insulaires « achèvent » l'élaboration doctrinale et la poussent à ses conséquences ultimes, tout comme l'art bouddhique nippon « achève » celui du continent. Ainsi du Zen, mais plus encore de l'Amidisme, qui aboutit aux « facilités » dévotionnelles du *Jodô Shin-shû*. Ainsi du Tendai, radicalisé par Nichiren jusqu'à la raideur schématique et, qui plus est, détourné par lui à des fins nationalistes parfaitement illusoires.

Les textes présentés ici par M. Renondeau — l'un des meilleurs nipponisants de ce temps — ne donnent pas une idée complète du Bouddhisme japonais, outre qu'ils s'accompagnent de notices plus historiques que doctrinales. Il nous fait donc, ou récuser le titre, ou attendre le complément que devrait nécessairement comporter ce volume. Nichiren, auquel M. Renondeau a d'ailleurs consacré d'autres travaux, en occupe près de la moitié ; par contre, le Tendai véritable en est absent, de même que le Shingon : or il s'agit de deux des sectes japonaises les plus importantes et, dans le second cas, de la plus mal connue. C'est qu'il s'agit là des sectes dites « de Heian », tandis que nous avons exclusivement affaire à celles de Kamakura : il aurait été bon de le dire.

Ces remarques préliminaires n'ôtent rien à la qualité des textes présentés, dont l'important *Tannishô* de Shinran nous était déjà connu par une première version publiée

en 1961 dans la revue *France-Asie*. Le très bref *Serment* de Hônen se suffit à lui-même : *rien* n'existe en dehors de l'Invocation, ni conception, ni méthode ; ce qui n'est que l'ultime conséquence du Vœu originel d'Amida. Shinran n'est pas moins catégorique sur ce point. Mais son traité situe mieux le *Jôdo Shin-shû* comme « voie facile » de l'abandon à la Grâce salvifique, par opposition à la « voie difficile » des autres sectes, qui est celle de la réalisation spirituelle méthodique. Question d'aptitudes et de tempérament, sans que le but à atteindre puisse toutefois se situer au même niveau. Il est curieux de noter, dans l'enseignement zen de Dôgen, la reconnaissance d'une intervention « providentielle », non, il est vrai, dans la réalisation elle-même, mais dans les conditions extérieures qui la favorisent, ce qui paraît bien être un apport typiquement japonais. L'extraordinaire enthousiasme, le « débordement de joie » de Nichiren, s'accompagne d'un exclusivisme dogmatique fort étranger à l'enseignement bouddhique originel. La doctrine tendai de la progressivité de l'enseignement scripturaire l'amène à une actualisation historique qu'il est providentiellement appelé à révéler envers et contre tous, en usant, au besoin, de la force. Zen et Jôdo sont des sectes perverses. Seul le *Saddharmapundarikasûtra* et son interprète Nichiren sauront résoudre les contradictions en une synthèse définitive et conquérante : c'est un prophétisme de choc doublé, il faut bien le dire, d'un schéma doctrinal un peu simpliste. Que de telles perspectives aient été utilisées, par la suite, à des fins temporelles, explique sans l'excuser entièrement, le succès de la secte de Nichiren et de ses dérivés. Nous avons toutefois indiqué que là n'était pas tout le Bouddhisme japonais, mais que ses développements les plus attachants se situaient en-dehors du volume.

Pierre Grison.

LES REVUES

KAIROS, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, cahier n° 3, 4 1964 (Otto Müller Verlag, Salzbourg).

Cette très sérieuse « *Revue de science religieuse et de théologie* » — revêtue de l'*Imprimatur* — offre un sommaire fourni, notamment à propos du Bouddhisme. Certes, la notion de « science des religions » appelle, ici comme ailleurs, bien des réserves, et justifie bien des confusions. Néanmoins, l'étude de M. Siegbert Hummel apporte d'intéressantes précisions sur le symbolisme cosmologique des édifices de Lhassa (eaux primordiales, pierres et arbres sacrés). Celle de M. Anton Zigmund-Cerbu, consacrée aux techniques de méditation dans le *Theravada* actuel, indique assez que le Bouddhisme du sud n'est pas seulement un décor pittoresque, non plus qu'un moralisme agnostique et « passif ».

Le « Lama » Anagarika Govinda — dont on connaît l'origine allemande — traite avec une belle ferveur de la « *Signification de la prière dans le Bouddhisme.* » La fonction de la prière, écrit-il, est celle « *d'une lampe qui nous permettrait de découvrir, dans l'abondance de la Chambre au Trésor, ceux des objets qui nous sont utiles pour la réalisation de notre intégrité et de notre perfection spirituelles.* » Dans le Bouddisme, elle n'est pas une demande de satisfactions mondaines, mais positivement un « *acte d'ouverture de soi-même* » à la Lumière, la percée d'une « *brèche dans le mur de la prison* » de l'*ego*. La place de l'iconographie et celle du rituel sont exactement déterminées, tandis que les conceptions de la psychologie moderne font l'objet d'une réfutation énergique. La tendance « bhaktique » de ce texte attachant le rend certainement plus accessible à ses destinataires occidentaux que la sécheresse d'un exposé théorique.

M. Günther Lanczkowski prétend, avec un bel optimisme, « systématiser » les remarques qu'appelle le foisonnement, à travers le monde, de « nouvelles religions », depuis le Mormonisme nord-américain jusqu'au Tenrikyô japonais, en passant par le culte vaudou, les Mau-Mau du Kenya et le Caodaïsme... En fait, lorsqu'il ne s'agit pas d'impostures pures et simples, l'élément le plus sûrement commun à toutes ces organisations est la confusion mentale. Accessoirement, ce n'est pas sans surprise que nous apprenons l'existence d'une *shakti* de Cao-Daï...

Si nous ne citons que brièvement l'excellente étude de

M. Titus Burckart : « *Psychologie moderne et Sagesse traditionnelle* », c'est qu'elle est bien connue des lecteurs de cette revue : elle constitue en effet la version allemande de la seconde partie du texte paru ici même sous le titre : « *Cosmologie et science moderne.* »

Asiatische Studien - Etudes Asiatiques (Francke Verlag, Bern).

Le n° 1/4-1963 contient une étude de M. Liu Mautsai sur l'« *Interprétation des rêves dans la Chine antique* », expressément placée sous le patronage du Dr Jung, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes de notre temps. Nous apprenons surtout que les Chinois de l'antiquité appréciaient « *la fonction prospective et la capacité prophétique du rêve* », lequel constituait donc essentiellement pour eux un moyen de divination. Il faut en outre deviner qu'il a pu s'agir d'une science traditionnelle accessoire, au même titre que la médecine ou la géomancie taoïstes. Mais la citation en conclusion d'un texte de Tchouang tseu (ch. 2) — qui pourrait être assorti de plusieurs autres — ouvre des perspectives que l'étude de Professeur Liu laisse bien peu entrevoir.

« *Qu'est-ce qui fascine les Européens dans le Bouddhisme ?* » interroge M. Max Ladner. Et de se référer à Schopenhauer, à Fichte, à Heidegger (et au Dr Jung) pour démontrer qu'on y peut apercevoir la résolution des « contradictions » entre la liberté de l'homme et la volonté divine, le « déterminisme » religieux. Le Bouddhisme serait ainsi une sorte d'héroïsme agnostique passablement nietschéen, une issue « honorable », en somme, au cul-de-sac existentialiste... Quelques Européens, dont le Lama Govinda, semblent avoir été « fascinés » par bien autre chose.

A noter encore un parallèle, établi par M. R. Christinger, entre les symbolismes grec et védique de la « *délivrance de la caille* ».

Au sommaire du n° 1/2-1964, une traduction allemande du *Svetâsvatara Upanishad*, par M. Wilhelm Rau. Il en existe déjà une version française — d'ailleurs citée ici — due à Mlle Silburn.

Le n° 3/4-1964 contient surtout une étude de pure érudition consacrée par M. Paul Horsch à la première méditation du Bouddha, les différentes versions scripturaires et iconographiques du thème étant considérées dans une perspective d'évolution historique : ce n'est évidemment pas la plus importante.

Pierre Grison.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (6e) — 10-1965

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

66e Année — Novembre - Décembre 1965 — N° 392

USURPATIONS DU SENTIMENT RELIGIEUX

Un des abus que nous a légué indirectement la Renaissance est la confusion, dans un même culte sentimental ou dans un même « humanisme », de la religion et de la patrie : cet « amalgame » est d'autant plus déplorable qu'il se produit chez des hommes qui sont censés représenter les valeurs traditionnelles et qui ainsi compromettent ce qu'ils devraient défendre. Sans doute, le croyant n'a pas toujours le devoir de prêcher la vérité qui donne un sens à la vie, mais il n'a certainement jamais le droit de la frelater avec des raisons tout humaines qui cessent d'être valables à quelques lieues de là ; à force de vouloir justifier telles passions par la religion, on n'aboutit qu'à rendre celle-ci inintelligible et parfois même odieuse, et cet effet prouve que sa cause est loin d'être anodine, et loin de ne mériter, en fait de blâme, qu'une indulgence insouciante et complice.

Il est trop évident que pour pouvoir déterminer les droits des choses terrestres — et nous regrettons que ce ne soit pas là un truisme — il faut partir de la vérité axiomatique que la valeur de l'homme et des choses est dans leur adéquation au Réel intégral et dans leur capacité de participer directement ou indirectement à cette fin ; le rôle du contemplatif est de regarder constamment vers ce Réel et de communiquer *ipso facto* à la société le parfum de cette vision ; parfum à la fois de vie et de mort, et indispensable au bien-être relatif que ce bas monde peut revendiquer. Il faut donc partir de l'idée que seule la spiritualité — et avec elle la religion qui l'encadre nécessairement — constitue un bien absolu ; c'est le spirituel, non le temporel, qui sera culturellement,

socialement et politiquement le critère de toutes les autres valeurs.

Dans cette question des limites de fait ou de droit du sentiment patriotique, il convient de rappeler tout d'abord qu'il y a patrie et patrie : il y a celle de la terre et celle du Ciel ; la seconde est le prototype et la mesure de la première, elle lui donne son sens et sa légitimité. C'est ainsi que dans l'enseignement évangélique l'amour de Dieu prime, et peut par conséquent contredire, l'amour des proches parents, sans qu'il y ait là la moindre offense à la charité ; la créature doit d'ailleurs être aimée « en Dieu », c'est-à-dire que l'amour ne lui appartient jamais en entier. Le Christ ne s'est soucié que de la Patrie céleste, qui « n'est pas de ce monde » ; c'est suffisant, non pour renier le fait naturel d'une patrie terrestre, mais pour s'abstenir de tout culte abusif — et avant tout illogique — du pays d'origine. Si le Christ a désavoué les attachements temporels, il n'en a pas moins admis les droits de la nature, dans le domaine qui est le leur, droits éminemment relatifs qu'il ne s'agit pas d'ériger en idoles ; c'est ce que saint Augustin a magistralement traité, sous un certain rapport tout au moins, dans sa *Civitas Dei*. Le patriotisme normal est à la fois déterminé et limité par les valeurs éternelles ; « il ne s'enfle point » et ne pervertit pas l'esprit ; il n'est pas, comme le chauvinisme, l'oubli officiel de l'humilité et de la charité en même temps que l'anesthésie de toute une partie de l'intelligence ; restant dans ses limites, il est capable de susciter les plus belles vertus sans être un parasite de la religion.

Il faut se garder des interprétations abusives du passé historique ; l'œuvre d'une Jeanne d'Arc n'a rien à voir avec le nationalisme moderne, d'autant que la sainte a suivi l'impulsion, non point d'un patriotisme naturel — ce qui eût été légitime — mais celle d'une volonté céleste, qui voyait loin. La France fut pendant des siècles le pivot du Catholicisme ; une France anglaise eût signifié en fin de compte une Europe protestante et la fin de l'Eglise catholique ; c'est ce que voulurent prévenir les « voix ». L'absence de toute passion, chez Jeanne, ses paroles sereines à l'égard des Anglais, corroborent pleinement ce que nous venons de dire et devraient suffire pour mettre

la sainte à l'abri de toute imposture rétrospective (1).

S'il nous est permis d'insérer ici une considération plus générale en rapport avec l'annexion abusive d'exemples historiques, nous dirons qu'une erreur très commune et particulièrement fâcheuse est de croire qu'on peut faire à notre époque tout ce qui a été fait au moyen âge et dans l'antiquité ; mais avant d'en parler, il convient de mentionner l'erreur inverse, selon laquelle notre « temps » nous donne le droit de mépriser comme « désuet » ce qui au moyen âge a été intemporel, et qui par conséquent n'a cessé de l'être quant à l'essentiel ; il s'agit de choses ou d'attitudes qui concernent, non l'homme de tel temps, mais l'homme comme tel. L'attitude des modernes à l'égard du passé comporte en effet trop souvent une double erreur : d'une part, ils jugeront que telles formes ayant un contenu intemporel sont inconciliables avec les conditions mentales de ce qu'ils appellent « notre temps » ; d'autre part, ils se réfèrent volontiers, pour introduire telle réforme ou telle simplification, à ce qui a été fait dans l'antiquité ou au moyen âge, comme si les conditions cycliques étaient toujours les mêmes et qu'il n'y avait pas, au point de vue fluidité spirituelle et inspiration, un appauvrissement — ou un abaissement — progressif des possibilités. La religion — car c'est d'elle qu'il s'agit dans la plupart des cas — est pareille à un arbre qui croît, qui a une racine, un tronc, des branches, des feuilles, où il n'y a pas de hasard — un chêne ne produisant jamais autre chose que des glands — et où on ne peut à l'aveuglette intervertir l'ordre de croissance ; celle-ci n'est point une « évolution » au sens progressiste du mot, bien qu'il y ait évidemment — parallèlement à la descente vers l'extériorisation et le durcissement — un déploiement sur le plan de la formulation mentale et des arts. Le soi-disant retour à la simplicité originelle est l'antipode de cette simplicité, précisément parce que nous ne sommes plus à l'origine et que, en outre, l'homme moderne est affecté d'un singulier manque du sens des proportions ; nos

(1) De même, l'étendard de Jeanne fut tout autre chose qu'un drapeau révolutionnaire unissant, dans un même culte profane, croyants et incroyants.

ancêtres ne se seraient jamais doutés qu'il suffit de voir dans une erreur « notre temps » pour lui reconnaître des droits non seulement sur les choses, mais même sur l'intelligence.

Mais revenons à la notion de patrie : concrètement, la patrie est, non pas forcément un Etat, mais le pays, ou le paysage, où l'on est né, et le peuple ou le groupe ethnique ou culturel auquel on appartient (1) ; il n'est que naturel que l'homme aime son ambiance d'origine, de même qu'il est naturel, dans les conditions normales, que l'homme aime ses parents ou que les époux s'aiment réciproquement et qu'ils aiment leurs enfants ; et il est non moins naturel que tout homme contribue, selon sa fonction et ses moyens, à la défense de son pays ou de son peuple lorsqu'ils sont attaqués ; nous ne prétendons nullement qu'il soit toujours illégitime qu'une nation en attaque une autre, mais dans ce cas, il est illégitime — soit dit en passant — de contraindre tous les citoyens sans distinction de participer à l'attaque, car traditionnellement, ou disons selon le droit naturel, une levée en masse n'est légitime qu'en cas de détresse nationale (2). Mais le patriotisme nationaliste, précisément, ne se contente pas des positions naturelles : selon

(1) Ainsi, la patrie concrète d'un Musulman d'Algérie peut être moins l'Etat algérien que le Maghreb islamique, quelles que soient ses subdivisions accidentelles; et ce Maghreb est une partie ancienne et vitale du monde musulman. Ajoutons à ce propos qu'il faut être vraiment misérable, ou d'une crasse ignorance, pour qualifier de « néant » la contrée, ou la civilisation, qui a produit un Sidi Abd Er-Rahmân El-Azharî, un Sidi Ahmed El-Tijânî, un émir Abd El-Kader, un Cheikh El-Allaoui.

(2) Même des peuples aussi belliqueux que les Indiens d'Amérique ignoraient la « mobilisation générale », chaque individu ayant le droit de ne pas participer à telle expédition guerrière; tel était souvent le cas des chamanes et aussi des chasseurs attitrés. De même chez les Israélites : « Quand vous vous disposerez au combat, le prêtre s'avancera et parlera au peuple... Les chefs parleront ensuite au peuple, en disant : Qui a bâti une maison et ne l'a pas encore dédiée ? Qu'il s'en aille et retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans la bataille et qu'un autre ne la dédie. Qui a planté une vigne... Qu'il s'en aille et retourne chez lui... Qui s'est fiancé à une femme... Qu'il s'en aille et retourne chez lui... Qui a peur et sent son cœur faiblir ? Qu'il s'en aille et retourne chez lui, afin que le cœur de ses frères ne défaille pas comme le sien. » (*Deutéronome*, XX, 5-8).

lui, la patrie fait pratiquement partie intégrante de la religion, même si elle opprime cette dernière. Ce n'est pas à dire que la patrie ne soit pas davantage qu'un accident terrestre sans portée spirituelle, loin de là : nous sommes le premier à reconnaître que la patrie assume une valeur religieuse dans la mesure où elle véhicule concrètement et traditionnellement la religion ; cela ne fait aucun doute pour la Terre védique, l'Israël de l'antiquité, l'Empire du Milieu, le Japon shintoïste, le *Dâr el-Islâm* et d'autres cas analogues ; et cela s'applique de toute évidence également à l'ancienne « Chrétienté », puis au Saint-Empire et dans une certaine mesure au Royaume de France, « fille aînée de l'Eglise » (1) ; et notons que le roi de France entendait tirer son autorité de David par analogie sacramentelle, tandis que l'Empereur d'Allemagne tenait la sienne de César, par continuité historique (2).

Le caractère sacré d'une nation dépend, non de la sainteté de ses citoyens, cela est trop évident, mais de l'intégralité traditionnelle de son régime ; ce qui rend impossible d'identifier un Etat laïque à une « Terre sainte », c'est précisément le caractère confessionnellement « neutre », donc hétéroclite et profane, de la civilisation moderne. Il y a deux idolâtries qui sont incompatibles avec le caractère sacré d'une nation, et c'est le civilisationnisme d'une part et le nationalisme d'autre part : le premier, qui est d'essence « païenne »

(1) Mentionnons également la « Sainte Russie », qui pouvait se considérer comme l'héritière de Byzance, la « Nouvelle Rome et Nouvelle Jérusalem », et comme la protectrice prédestinée de toute l'Eglise d'Orient. Des remarques analogues valent pour l'Abyssinie, puisqu'elle est le seul Empire souverain de confession monophysite .

(2) A l'instar des rois de Juda, qui étaient oints par le grand prêtre, le roi de France recevait son sacre par l'onction que lui administrait le premier évêque de France à l'aide de l'huile sainte conservée à Reims; d'après la légende, cette huile était descendue du ciel, dans une ampoule qu'une colombe avait apportée pour le sacre de Clovis. Aux yeux des hommes du moyen âge, cette onction céleste conférait aux rois de France un rôle privilégié et une certaine indépendance à l'égard de l'Empereur, lui-même couronné et oint par l'Eglise; en revanche, l'Empereur se référait à la continuité du rôle de César, dont le Christ a dit : « Donnez à César ce qui est à César. »

et mondaine, date de cette irruption de prométhéisme que fut la Renaissance, et le second, qui est d'essence laïque, raciste et démocratique, date de la Révolution française, qui fut elle-même une sorte de Renaissance en mode vulgaire, non aristocratique. Or ce sont précisément ces deux cadres, « civilisation » et « patrie », que d'aucuns revendiquent au nom de la tradition, sans se rendre compte qu'il y a là plus d'une contradiction : premièrement, et c'est l'essentiel, la religion est chose sacrée, elle ne saurait donc cadrer avec des idéologies ou des institutions toutes profanes ; deuxièmement, la « civilisation » veut être essentiellement objective, puisqu'elle est rationaliste et scientiste, tandis que la « patrie » nationaliste et raciste est au contraire subjective par définition, d'où un mélange absurde et hypocrite de scientisme et de romantisme.

Le patriotisme profane mêlé indûment à la religion est un luxe d'autant plus inutile qu'il se substitue au patriotisme normal, et d'autant plus pernicieux qu'il ruine le prestige de la religion. Il y a là deux religions qui se confondent en fait, l'une vraie et l'autre fausse, et cela explique sans doute en partie le peu d'empressement que montre le Ciel à venir au secours d'une tradition que les fidèles eux-mêmes ont déjà trahie de plusieurs manières. Selon le patriotisme nationaliste et « jacobin », la patrie ne commet jamais de crime, ou rien n'est un crime si c'est fait au nom de la patrie ; ou encore, si elle agit mal, c'est un crime de le lui reprocher (1). On érige la patrie-nation en valeur transcendante et on foule éventuellement aux pieds le sentiment patriotique des autres, tout en exigeant d'eux au besoin une « loyauté » sans taches ; on méprise des peuples étrangers et on voudrait être aimé d'eux. Ce que nous reprochons aux patriotes chauvins, ce n'est certes pas d'être conscients des valeurs réelles de leur patrie, mais c'est d'être aveugles pour celles de certains autres pays — c'est une question d'intérêt politique et sentimental — et même pour les droits élémentaires d'autres peuples, alors que les dits patriotes proclament l'universalité de ces droits et en font une raison de vivre ; cela nous fait penser à ces traités de « paix » conçus au nom du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », et qui remplacent d'anciennes oppressions par des oppressions nouvelles, tout en maintenant par ailleurs ceux des asservissements anciens qui ne gênent aucun des signataires (1).

(1) Mais ce n'est jamais un mal de proclamer bien haut, et d'inscrire sur du marbre, les méfaits d'autrui, en les isolant de leur contexte de circonstances et sans tenir compte des lois de psychologie collective qui les motivent, le cas échéant.

L'extrême détachement du Christ à l'égard de sa patrie, qu'il n'a sauvée ni de la domination romaine ni même de la destruction par les Romains, devrait faire réfléchir les partisans d'un patriotisme incon-

(1) Il n'est peut-être pas superflu de faire remarquer ici, en marge de ce que nous venons de dire, que dans les colonies, la moyenne des Européens connaissait étonnamment mal le peuple colonisé dans son ensemble et dans sa culture : nous l'avons observé non seulement dans des pays de l'Ancien Monde, mais aussi en Amérique où la plupart des Blancs vivant à côté des Indiens ignorent à peu près tout de ceux-ci; ce phénomène, qui paraît au rebours de l'évidence, s'explique par un complexe collectif de supériorité et aussi par un réflexe d'autodéfense contre une présence psychologique étrangère, qu'il est plus commode d'ignorer que de pénétrer tout en restant fidèle à soi-même; du moment qu'il faut être supérieur, l'hygiène mentale exige qu'on se rende insensible aux valeurs de celui qui doit être inférieur. C'est un fait que l'anticolonialisme prend de nos jours trop souvent une allure stupide et hypocrite, — le colonialisme le plus intolérable paraissant être celui des nations qui n'ont plus de colonies, — mais on oublie trop facilement que les protagonistes de ces excès ne sont jamais des hommes d'esprit traditionnel et non-occidental; comme le colonialisme civilisationniste, l'anticolonialisme correspondant porte la marque de l'Occident, — ou de la « civilisation chrétienne », puisque d'aucuns y tiennent, — et il serait illogique de le reprocher à des peuples entiers après qu'on a ébranlé ou détruit chez eux le sens du sacré, donc le fondement de leur intelligence et de leurs vertus. La présence occidentale a produit partout un vide spirituel, et ce n'est évidemment pas saint Thomas d'Aquin qui vient le remplir; la « civilisation » — qu'on l'appelle « chrétienne » ou non — offre d'autres plénitudes ! En récusant le « racisme », nous n'entendons pas souscrire à l'opinion niaise selon laquelle la seule différence raciale est la « couleur de la peau », ni nous solidariser avec un antiracisme barbare qui envisage la suppression pure et simple des races, ce qui serait une atteinte des plus monstrueuses à la nature de l'homme. L'antiracisme peut du reste servir de masque au racisme, comme le prouve le génocide organisé et souriant dont les Peaux-Rouges sont victimes, du fait de la non-reconnaissance de leur personnalité ethnique et des droits élémentaires qui en découlent .

ditionnel ; certes, nous ne disons pas que toute patrie soit forcément dans le cas de l'ancienne Judée, mais toute patrie n'a, comme elle, de valeur « de force majeure » que pour autant qu'elle véhicule un patrimoine spirituel non trahi. Il n'y a sans doute pas de tradition sans trahisons partielles, mais il y a là des différences éminentes de degré — un cercle n'est pas une sphère, un carré n'est pas un cube, malgré l'analogie — et à partir d'un certain degré de reniement, la patrie cesse en tout cas d'être sacrée.

L'« amalgame » entre la patrie et la religion empêche certains protagonistes de l'intégrité traditionnelle de voir, d'abord que les religions non-chrétiennes sont forcément les alliées naturelles du Christianisme en face de l'antireligion — car toutes les religions enseignent la réalité d'un Absolu transcendant et d'une vie éternelle (1) — et ensuite qu'il est tout à fait injuste de confondre les non-Européens formés par l'Europe, mais opposés à telle « patrie » européenne, avec la religion de leurs pères, à laquelle ils s'opposent eux-mêmes au nom de la « civilisation » qu'on leur a inculquée, même si par calcul politique, ou même par un certain attachement sentimental, ils en maintiennent quelques apparences (2). S'il existe un « néocolonialisme », c'est bien cela : des peuples traditionnels colonisés, non plus par des Européens, mais par une poignée de technocrates indigènes formés par l'Europe, donc mentalement colonisés, et physiquement colonisateurs à leur tour (3). Quoi qu'il

(1) Pie XII a fait remarquer une fois qu'il est consolant de se souvenir qu'il y a sur terre tant de millions d'hommes qui se prosternent cinq fois par jour devant Dieu, à savoir les Musulmans.

(2) Ce fut une très grave faute de la part des puissances coloniales que de permettre, en perdant trop de temps, que l'opposition indigène se « radicalise » suivant le style de l'époque, alors qu'il aurait fallu s'entendre à temps avec les milieux traditionnels et leur conférer par là le prestige de la libération. Dans un certain genre de conflits, on finit toujours par avoir les interlocuteurs que l'on mérite.

(3) L'anti-occidentalisme des Orientaux ou Africains modernistes a quelque chose de singulièrement contradictoire, puisque le modernisme est une création purement occidentale et que, par conséquent, tout peuple qui l'accepte s'occidentalise par là-même et pense désormais en catégories européennes, s'enlevant ainsi toute raison d'être fier de son caractère asiatique ou africain. D'une manière partiellement analogue, les nationalistes-civilisationnistes européens oublient volontiers que le Christianisme est d'origine orientale.

en soit, une alliance entre les religions n'a de sens qu'à condition qu'il s'agisse réellement de religions et non de quelque vague « gandhisme », voire de quelque plat béhaïsme ; cette réserve faite, nous disons que la solidarité des religions mondiales n'est pas du domaine de la simple rhétorique, mais qu'elle résulte de la nature même des choses et que, sur cette base, certains rapprochements concrets sont possibles (1).

Ceux qui voient dans la « civilisation » — héritage de la Renaissance puis de la Révolution — une gloire de la religion chrétienne en même temps que de la patrie, reprochent aux autres religions ceci ou cela, mais semblent oublier que la civilisation occidentale moderne a engendré la négation de toute religion, sans parler de phénomènes tels que les dictatures totalitaires et les moyens de destruction massive, le machinisme dévorant et niveleur, la science destructrice de la nature et fautrice de déséquilibre et ainsi de suite. Il est pour le moins absurde de déplorer, un peu tardivement et avec une arrière-pensée anti-orientale et raciste, que le « monde moderne » international veut détruire la « civilisation chrétienne », et de revendiquer en même temps ce monde moderne pour le Christianisme ; la déchristianisation de l'Occident ne vient ni de Mahomet ni de Confucius, que nous sachions, et le moins qu'on puisse dire est que les bombes asiatiques n'ont absolument rien de bouddhiste.

Sans doute, on ne peut reprocher à l'Eglise catholique de s'être positivement solidarisée avec le nationalisme bourgeois post-napoléonien, malgré toutes ses concessions et en dépit du rôle politique des missions — il est du reste impossible à une organisation internationale d'être nationaliste — mais on est bien obligé de constater la solidarité de l'Eglise avec

(1) Parce que l'universalisme néospiritualiste ou vivékanandien manque d'intelligence, d'aucuns concluent — ou feignent de conclure — que tout universalisme spirituel est forcément stupide, ce qui équivaut à conclure que le catholicisme est absurde parce que le mormonisme l'est; ce genre d'argumentation a beau être « cousu de fil blanc », il est trop confortable pour que l'on consente à s'en dessaisir.

ce que nous appellerons le « civilisationnisme » ; la basilique de Saint-Pierre de Michelange et de Bramante en est comme un symbole, avec son gigantisme froid et prométhéen, et aussi éloigné que possible de la contemplation chrétienne, dont témoignent liturgiquement les cathédrales (1). Le profond malaise qui sévit dans l'Eglise depuis que Jean XXIII a ouvert les écluses vient du fait que l'Eglise n'a jamais eu d'attitude conséquente à l'égard du monde moderne ; il n'est donc que logique — si tant est qu'il y a une logique dans l'inconséquence — qu'elle se trouve plus ou moins prise au dépourvu par les formes nouvelles d'un mal ancien et insufisamment discerné, et que de ce fait elle ne dispose pas d'une résistance intellectuelle et morale suffisante à l'égard de cet humanisme inhumain qui caractérise notre siècle. « Tout ce qui est civilisé est nôtre », semble-t-on dire, comme si on craignait de voir s'échapper un quelconque titre de gloire, fût-il brutalement inconciliable avec le Message spirituel dont on a la garde ; d'où cette étrange faiblesse à l'égard de l'évolutionnisme panthéiste à la mode (2), d'où aussi la démagogie en « pastorale » et en liturgie. Tout le monde veut être « adulte », et l'Eglise ne veut pas rester en arrière ; personne ne semble remarquer que dans ce désir même d'être « adulte » il y a déjà une marque fort suspecte, car : « A moins que vous ne deveniez comme des enfants, vous n'entrerez point au royaume des Cieux » !

L'homme devenu enfin « majeur » ou « adulte » — après des millénaires de rêve et d'étourderie — c'est en fait l'homme amer et révolté ; l'esprit de révolte est comme un cancer, il est incompatible avec la sérénité du cœur, la soumission au Ciel, à la hiérarchie des choses, au destin, et il est aussi à l'opposé

(1) La confrontation du « Jugement Dernier » de Fra Angelico — pourtant déjà du *Quattrocento* — et du « Jugement Dernier » de Michelange montre toute l'incompatibilité spirituelle entre deux mondes, l'un chrétien, l'autre titanesque. La Renaissance n'est pas un « temps » venu après un autre, c'est un meurtre; la Renaissance a tué l'« espace » médiéval et inventé le « temps ».

(2) Luther est un chrétien qui est sorti de l'Eglise; Teilhard est un païen qui y est resté.

de l'incorruptibilité spirituelle, laquelle est cristallinité intérieure et non durcissement extérieur (1). Etre contaminé par l'esprit d'amertume, l'orgueilleuse froideur, c'est se retrancher de tout ce qui vient d'En-Haut, même si, dans ce climat mental, on jongle encore avec des notions théologiques.

Tout ceci ne concerne plus directement l'« amalgame » patriotique dont nous avons parlé, bien que toutes les usurpations du sentiment religieux, ou de la religion elle-même, soient fondamentalement liées du fait de la mentalité profane ou de la « mondanité ».

***

Le civilisationnisme est proprement la religion réelle, sincère, unanime de l'homme moderne ; chez les « croyants » progressistes, la véritable foi, celle dans laquelle on ne « triche » pas, c'est la conviction civilisationniste ; les postulats du progressisme sont des tabous indiscutés et indiscutables, et quinconque ose y toucher doit être soit anormal, soit malhonnête. C'est dans le civilisationnisme — à divers degrés — que se rencontrent les progessistes et une trop grande partie des intégristes ; ils ont par conséquent, non seulement une croyance religieuse commune, mais aussi une erreur commune ; et c'est, chez les intégristes qui en sont affectés, précisément cette erreur qui affadit et compromet leur argumentation et les empêche d'être parfaitement conséquents, dès que certaines questions sont touchées (2) ; car la religion est tout ce qu'elle est, ou elle n'est pas.

(1) « Je suis doux et humble de cœur », a dit le Christ; de même la Loi de Manou : « Lorsqu'un homme découvre dans l'âme intelligente une disposition affectueuse, entièrement calme, et pure comme le jour, qu'il reconnaisse que c'est la qualité ascendante » (*sattwa*, conformité à *Sat*, le pur Etre). (XII, 27).

(2) Si nous posons la question de savoir si la Sainte Famille était « civilisée », en nous référant, non à la notion générale de civilisation mais à celle, toute particulière, de « la civilisation », — avec article défini et sans épithète, — il est évident que la Sainte Famille ne répond pas au signalement, et c'est précisément ce qui montre, ou ce qui prouve, le caractère proprement diabolique de l'idée civilisationniste. Si les Pro-

Une thèse inlassablement répétée, et combien gratuite et fallacieuse, est la suivante : les religions non-chrétiennes sont comme le platonisme, elles ignorent le « temps » et aboutissent à l'« évasion », au « rêve métaphysique », à un absolu « sans vie », voire au « néant bouddhique » ; en revanche, la religion chrétienne a donné leur plein sens au « temps » et à la « personne humaine », découverts par le Judaïsme paraît-il ; par conséquent, l'individualisme, le progrès, le scientisme, la technique et tout le reste, sont des fruits du Christianisme. Pourtant, les choses sont ce qu'elles sont, il suffit d'ouvrir les yeux pour les voir telles qu'elles sont ; mais la question qu'on omet toujours soigneusement de poser, comme s'il y avait à ce sujet une conjuration du silence, est précisément celle de savoir « pourquoi » tel phénomène est ce qu'il est, « pourquoi » tels artistes font ce qu'ils font, « pourquoi » notre temps comporte telles tendances et non d'autres (2). Le fait qu'il y a à la base de toutes ces manifestations une même mentalité essentiellement irreligieuse paraît n'émouvoir personne et ne suscite aucune conclusion ; on s'émeut de certains effets particuliers et on ferme les yeux sur les causes générales, tout en acceptant avec empressement, comme expressions de « notre temps », mille manifestations de ces causes; qu'une collectivité soit inaccessible aux valeurs spirituelles, ou qu'elle soit vulgaire et blasée, ne signifie rien, elle est bonne puisqu'elle incarne les tendances actuelles, et il est de bon ton de la flatter à tout propos ; la « charité » exige qu'on ne voit partout que du « bien », sauf chez les « fanatiques », c'est-à-dire ceux qui pensent en fonction de la religion ; les saints ont au fond le tort d'être « d'un autre âge », comme la religion a le tort de ne pas suciter l'enthousiasme des foules. La « lucidité » veut que tout soit soupçonné de duperie psychologique, que tout soit accusé de relativité, sauf cette accusation elle-même, contradiction classique, et combien révélatrice, de tous les fossoyeurs de l'intelligence ; la loi de causalité ne joue plus, les mots n'ont plus de sens ; si Aristote revenait, on lui tâterait le pouls. Ce n'est certes pas la peine de se détourner d'un patriotisme étrangement aveugle, et abusivement mêlé à la religion, pour tomber dans une mythologie évolutionniste et inhumaine, un messianisme barbare de déracinés qui est à l'antipode de la foi dont on se réclame encore ; il faut avoir perdu le sens de celle-ci pour vouloir y introduire celui-là. Et il est pour le moins surprenant que des hommes qui sont si prompts à s'indigner de quelque « gnose » ou quelque « mystique suspecte » dont ils ne comprennent pas le premier mot, n'éprouvent aucune répugnance à s'engager dans des idéologies contraires à toute spiritualité.

phètes et les Apôtres étaient « civilisés », les Musulmans le sont également; si ceux-ci ne le sont pas, ceux-là ne le sont pas davantage.

(2) Le rattachement de la machine et d'autres trivialités au Christ témoignent d'une monstrueuse insensibilité pour la nature des choses et pour le langage, pourtant éblouissant d'évidence, des formes, des signes, des symboles. Il y a là une réelle perversion de l'imagination et de la sensibilité, due au refus de reconnaître que, même dans « notre temps », les choses signifient ce qu'elles signifient.

Si le nationalisme profane sentimentalement confondu avec la religion — en vertu d'une association d'idées entre diverses notions du sublime — constitue une usurpation du sentiment religieux, le progressisme soi-disant chrétien l'est également à sa manière — pour dire le moins — puisque pour lui la religion enveloppe une foi toute autre et en fait plus réellement sentie et plus sincère, à savoir précisément le crédo matérialiste et évolutionniste ; il est vrai que la prédominance intime d'une foi profane sur la croyance religieuse se rencontre également chez les patriotes dits croyants, mais qui trop souvent sont moins croyants que patriotes. Nous avons vu qu'il y a plus d'un point commun entre les deux partis, en sorte que bien des critiques adressées à l'un des camps rejaillissent également sur l'autre : symboliquement parlant, progressistes et conservateurs acceptent avec une joie apparemment sans mélange l'arbre défendu, mais les conservateurs en refusent au moins le poison spirituel ; leur inconséquence, c'est qu'ils s'interdisent, en vertu du tabou civilisationniste, de juger l'arbre d'après ses fruits.

Une remarque qui s'impose peut-être ici est la suivante : il est peu équitable de juguler la religion, à commencer sur les plans de l'éducation et de l'« ordre

public », et de déclarer ensuite qu'elle « fait faillite » ; une religion purement « privée » est déjà une religion mourante, à moins qu'elle ne se maintienne par sa coïncidence avec une minorité ethnique très caractéristique et à la faveur de la pression du dehors, comme ce fut le cas du Judaïsme de la diaspora. Les foules sont passives, on ne saurait leur abandonner le destin d'une religion ; ce n'est pas pour rien que tout régime politique totalitaire s'impose à la manière d'une « religion d'État », sans songer à soumettre la doctrine à un suffrage populaire, ce qui n'empêche évidemment pas ces régimes de condamner passionnément la même attitude chez d'autres. Tout le monde insiste sur la nécessité d'« éduquer les masses » pour leur faire admettre ce qui est contre nature ; mais on enlève à la religion toute influence et lui demande de régner par le sourire, ce qu'elle essaie d'ailleurs de faire en se persuadant que c'est une vertu. La première des règles à observer quand on veut saper une civilisation, est de neutraliser ses dirigeants et de compromettre ses autorités ; le peuple ne maintiendra jamais rien de transcendant par ses propres forces, et cela d'autant moins quand il est exposé à l'influence d'une idéologie et d'une morale qui flatte et exploite ses penchants naturels et sa propension à la glissade « irréversible » ; l'histoire biblique du veau d'or est tout à fait significative à cet égard.

Si les incroyants reprochent à la religion son incapacité de résoudre les problèmes de « notre temps », on ne peut pas trop leur en vouloir puisque les autorités religieuses assument trop souvent la responsabilité de la civilisation moderne et par là des péchés de Prométhée et d'Icare ; qui veut être responsable des causes doit l'être aussi des effets directs. En réalité, et fort heureusement, l'Eglise n'a pas du tout le pouvoir de s'attribuer les gloires du scientisme et de la technocratie, étant donné que ce monde moderne est un phénomène tardif qui se situe en dehors du rayon de sa « mythologie » traditionnelle, si l'on peut dire ; si des autorités religieuses — non la religion — revendiquent implicitement pour le Christianisme les guerres mondiales, les dictatures totalitaires et les bombes atomiques, elles outrepassent de toute évidence leur droit. Il arrive que des lettres pastorales con-

tiennent, non point des hérésies flagrantes touchant à l'essentiel, sans doute, mais ce qu'on pourrait appeler des hérésies indirectes ou virtuelles (1), ce qui ne se produirait pas s'il y avait encore en Occident une tradition sapientielle au plein sens du mot (2) ; la *gnôsis* coïncide en effet, qu'on le veuille ou non, avec une « dimension du Saint-Esprit », s'il est permis de s'exprimer ainsi, et on ne peut la mépriser impunément et indéfiniment ; si nous avions toujours hésité à le croire, nous le croirions en tout cas aujourd'hui.

La disproportion énorme, à notre époque, entre les connaissances physiques et l'intelligence pure, est pleine du mystère de l'absurde, notamment dans le cas des « croyants » auxquels la science la plus « exacte » et la plus poussée ne confère absolument aucune perspicacité vis-à-vis de l'aspect qualificatif des phénomènes et de leur signification spirituelle et eschatologique ; bien au contraire, puisque leur science les incite à croire au progrès en dépit de l'oubli universel de Dieu ; on ne peut s'empêcher de penser ici à cette parole de l'Ecriture : « Hypocrites, vous savez

(1) D'ailleurs, à quoi bon les encycliques de tel pape puisqu'il est permis de se moquer des encycliques de tel autre pape ?

(2) Il faut distinguer entre une infaillibilité active ou positive et une autre qui est passive ou négative : la première est l'infaillibilité normale véhiculée par le pape et la totalité de l'Eglise, et la seconde est l'intervention minimale du Saint-Esprit quand la majorité est contaminée par une mentalité extra-religieuse ou « mondaine »; dans ce cas, l'Eglise reste infaillible pour le strict minimum d'orthodoxie et d'efficacité, mais elle est faillible pour tout le reste, qui est énorme et qui englobe notamment la liturgie. Le Saint-Esprit laisse à la liberté humaine sa responsabilité dans la mesure du possible : il se borne à freiner *in extremis*, en cas d'obscuration du support humain; son action sera donc « négative », tandis que la participation humaine sera purement « passive » dans ce secteur. L'intervention du Ciel n'est absolue que pour le dogme et le sacrement; elle est relative ou conditionnelle pour la liturgie et l'art et ne s'exerce qu'en vertu de la disposition positive de l'homme. Puisqu'on admet, à tort ou à raison, que l'Eglise était faillible dans le cas des croisades, de l'inquisition, de la vente des indulgences, de quel droit invoque-t-on son infaillibilité dans le cas de la nouvelle liturgie et de la nouvelle pastorale, lesquelles se situent tout autant en dehors des purs dogmes que les abus du moyen âge ? Autrement dit, puisque l'Eglise a pu marcher dans les ténèbres de Constantin à Jean XXIII, qu'est-ce qui l'empêche en principe d'en faire autant de nos jours, ou de le faire surtout de nos jours ?

reconnaître l'aspect de la terre et du ciel ; comment ne reconnaissez-vous pas ce temps-ci ? » (*Luc*, XII, 56). D'aucuns ont prétendu que pour convertir un monde, il faut d'abord l'aimer ; si cela signifie qu'il faut aimer les âmes immortelles qu'on veut se donner la peine de sauver, c'est un truisme ; si on veut dire qu'il faut aimer le monde incroyant en lui-même, c'est un non-sens. Il est évident que les apôtres ont aimé les âmes des Romains ; il n'est pas moins évident qu'ils n'ont pas aimé les mœurs romaines et qu'ils n'avaient aucune indulgence pour les jeux des cirques, par exemple, ni pour les saturnales. Ce qu'il faut faire en premier lieu pour pouvoir convertir un monde, c'est le comprendre ; or « comprendre » ne signifie pas pour nous « être d'accord », comme le veut un abus de langage devenu courant, mais cela signifie « connaître la vraie nature », qu'elle soit bonne ou mauvaise. La civilisation scientiste comporte un climat mental et une structure formelle qui sont incompatibles, non pas forcément en principe, mais certainement en fait, avec l'éclosion d'une mentalité religieuse ; si l'individu est sourd aux appels de la religion, c'est tout d'abord parce que toute son ambiance, qui envahit son âme et dont il est incapable de se défaire, rend les choses religieuses *a priori* extravagantes et saugrenues ; une « pastorale » sensée et efficace commencera donc par rendre compte de cette ambiance selon les critères immuables, mais cela exigerait, à la place des euphémismes coutumiers, une mise à nu de certaines vérités qui, précisément, doivent rester ignorées en vertu d'un « impératif catégorique » de cécité intellectuelle (1).

La religion, si elle n'est pas neutralisée par des frelatages qui la rapetissent et des concessions qui l'avilissent, et qu'elle se fonde au contraire sur ce qui fait sa nature propre et sa raison d'être, à savoir notre destin d'éternité dont nous portons l'évidence dans la substance même de notre esprit — la religion, disons-nous, comporte par là même en son sein la

(1) Il est un raisonnement quasi classique que nous pourrions paraphraser ainsi : le feu est bon, donc il est bon d'allumer une grange, à condition bien entendu qu'elle se conduise bien et qu'elle ne brûle pas ! C'est la logique habituelle du machinisme christianisé.

réponse à toute question humaine possible et la solution de tout problème réel. Est réel un problème qui touche notre nature intégrale et nos intérêts ultimes ; une impasse due à notre refus d'accepter la vérité, et avec celle-ci les fatalités de l'existence terrestre, n'est pas un véritable problème. Toutes nos misères sont l'effet de notre éloignement du Principe divin, ou du « Soi » comme diraient les Védantins ; or la religion se préoccupe de cette cause plutôt que des effets, ou autrement dit, elle se préoccupe des effets en fonction de la cause ; elle tend à abolir cet éloignement — les saints y parviennent et montrent le chemin — mais son but ne saurait être de guérir les effets isolément et avec une intention « mondaine », ni de faire que le monde cesse d'être le monde. On ne saurait éliminer les suites du péché sans éliminer le péché lui-même ; si on y parvenait un instant, rien ne serait résolu et tout serait à recommencer, puisque le péché resterait (1) ; c'est la grande trahison des progressistes de l'ignorer de propos délibéré, de fermer les yeux sur ce qui fait la quintessence de la condition humaine. On reproche à la religion d'être incapable de résoudre les « problèmes de notre temps », mais on ne se rend pas compte, premièrement que la religion n'a en vue que les problèmes de toujours, et deuxièmement, que nul ne résoudra les problèmes nouveaux, et ne serait-ce que parce que chaque solution engendre, sur ce plan ou à ce niveau, de nouveaux problèmes (2) ; enfin, que la religion serait seule qualifiée, en principe, non à faire des choses impossibles, mais à faire ce qui pourrait et devrait être fait, que ce soit conforme ou non aux préjugés en cours. La clef du

(1) Par « péché » il faut entendre notre séparation d'avec le Centre divin en tant qu'elle se traduit en attitude ou en acte; l'essence du péché est l'oubli de l'Absolu, qui est également l'Infini et le Parfait, et cet oubli coincide avec la passion centrifuge en même temps qu'avec l'endurcissement de l'égo.

(2) Au XIXe siècle, la machine — celle qui combine le « fer » et le « feu » — était censée résoudre une fois pour toutes le problème du travail; les sérums devaient abolir la maladie, et ainsi de suite; or les résultats réels nous incitent à faire remarquer qu'un faiseur de pluie doit, ni être inefficace, ni provoquer une inondation. Il est du reste contradictoire de vouloir abolir le travail et ensuite de le glorifier au point d'en faire une religion.

monde et de son destin se trouve en nous-mêmes, et c'est là le point de vue de la religion et de toute entreprise proportionnée à notre nature totale ; qui peut le plus, peut en principe le moins, et celui-ci n'a de sens qu'en fonction de celui-là. « Le royaume des Cieux est au-dedans de vous » (1), dit l'Évangile ; nul ne saurait mieux dire.

Frithjof SCHUON.

(1) Ce qui signifie, non que le Ciel soit chose subjective, — *quod absit*, — mais que l'accès au Ciel passe à travers le sujet humain.

TEXTES DU BENJAMIN MAJEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR SUR LA CONTEMPLATION ET SES GRACES

LIVRE CINQ ★

Le premier « excessus mentis » surgit de la grandeur de la dévotion.

CHAPITRE V

L'excessus *de l'esprit humain se produit en vertu de trois causes.*

C'est par trois causes, me semble-t-il, que nous sommes emportés vers l'émigration de l'esprit (*in mentis alienationen abducimur*). Parfois, en effet, elle se produit à cause de la grandeur de la « dévotion » (*devotio*) (1), parfois encore à cause de la grandeur de l'admiration, parfois enfin à cause de la grandeur de l'exultation, au point que l'esprit ne se possède plus du tout lui-même et que, élevé au-dessus de soi, il passe au-delà (de lui-même) dans l'abandon de soi (*in abalienationem transeat*).

Par la grandeur de la « dévotion », l'esprit humain est élevé au-dessus de soi, lorsqu'il est brûlé par le feu d'un désir céleste si grand que la flamme de l'amour intérieur s'accroît au-delà du monde (proprement) humain ; et cette flamme déliera de son état antérieur l'âme humaine, fondue comme la cire,

(*) Suite aux textes publiés dans *E.T.* de septembre-octobre 1965.

(1) Nous traduisons *devotio* par le français dévotion, mais en rappelant que le terme latin comporte une référence explicite, outre l'idée de « vœu par lequel on s'engage », au « dévouement », à la « consécration totale », et au « sacrifice de soi (à une divinité) ». Le mot a donc en latin un sens très fort.

en la rendant légère comme une fumée, elle l'élèvera vers les hauteurs, et l'enverra au plus haut degré.

Par la grandeur de l'« admiration », l'âme humaine est amenée au-dessus d'elle-même, quand, éclairée par la lumière divine et tenue en suspens dans l'admiration de la Beauté Suprême, elle est frappée d'une telle stupeur qu'elle est totalement arrachée à son état habituel, et que, comme l'éclair fulgurant, plus elle est profondément précipitée dans le mépris de soi par rapport à la Beauté dont on ne peut supporter la vue (*invisa pulchritudo*), d'autant plus elle est élevée vers les choses suprêmes, renvoyée (*reverberata*) plus haut et plus fort par le désir des réalités d'en haut, et ravie (*rapta*) au-dessus d'elle-même.

Par la grandeur de la joie (*magnitudine jucunditatis*) et de l'exultation (*exsultatio*), l'esprit (*mens*) de l'homme est enlevé à lui-même (*a seipsa alienatur*) quand, ayant bu à l'abondance intime de sa douceur intérieure, et même s'en étant enivré, il oublie complètement ce qu'il est et ce qu'il sera, et, dans l'excès de cet abandon de soi (*in abalienationis excessum*), il est entraîné par l'exubérance de ses transports (*tripudii sui nimietate*) (2) et est soudain métamorphosé, grâce à un certain mouvement passionné de l'âme, dans un état d'admirable félicité (*et in supermundanum quemdam affectum, sub quodam mirae felicitatis statu raptim transformatur*) (3). Ainsi, tant que nous n'éprouvons qu'à un faible degré, en nous-mêmes, de tels *excessus*, que devons-nous penser de nous-mêmes, comme nous l'avons dit plus haut,

(2) *Tripudium* qui signifie une danse particulière aux mystères pratiquée à Delphes. Le mot est construit à partir de *tripous* : trépied, celui de la Pythie rendant ses oracles. Il y a là dans le vocabulaire de Richard : *exsultatio, inebrietas, tripudium*, une allusion explicite à la « mania » divine, état d'exaltation surnaturelle des danseurs sacrés.

(3) Dans *Les Quatre Degrés de la Violente Charité* de Richard de Saint-Victor, trad. par Gervais Dumeige, Paris, Vrin, 1955. p. 166, on lit : « En cet état l'esprit qui ne s'appartient plus, ravi jusqu'au sanctuaire des secrets divins, environné de toutes parts par l'incendie du divin amour qui, le pénétrant intimement, enflamme tout son être, se dépouille complètement de lui-même, revêt des sentiments pour ainsi dire divins, et, devenu totalement semblable à la beauté qu'il contemple, passe dans une splendeur nouvelle ».

sinon que nous sommes peu aimés, et que nous aimons peu ? Qui que tu sois, en effet, si tu aimes absolument et parfaitement, peut-être la surabondance de ta dilection et le tourment de ton désir brûlant te raviront-ils dans les transports (*excessus*) que nous t'avons décrits plus haut, en partie. Si tu te montrais pleinement digne de la dilection divine si tu paraissais apte (à recevoir) une si grande « dignité » (*dignatio*), peut-être (Dieu) éclairerait-il les yeux de ton intelligence (*intelligentiae tuae oculos*) d'une telle clarté de Sa Lumière, d'une telle suavité (*suavitas*) de sa douceur intime qu'il enivrerait le désir de ton cœur, que, par ce désir, il te ravirait toi-même au-dessus de toi-même et qu'il t'élèverait vers les hauteurs par l'*excessus* de ton esprit.

Nous trouverons, je crois, dans le Cantique des Cantiques ces trois modes anagogiques de « dépassement » (*excessio*) symboliquement (*mystice*) décrits, et dans l'ordre même où nous les avons définis ici. Du premier degré, on a une compréhension juste, lorsqu'on lit : « Quelle est celle-ci qui monte du désert, comme un filet de fumée, exhalant la myrrhe, l'encens et tous les aromates des parfumeurs ? » (4). Du second, nous comprenons comme il le faut ce que nous lisons plus loin dans le même Cantique : « Quelle est celle-ci qui s'avance comme l'Aurore lorsqu'elle apparaît ? » (5). Mais le troisième reçoit une signification appropriée, lorsque nous lisons plus loin encore : « Quelle est celle-ci qui monte du désert, ruisselante de délices, appuyée sur son bien-aimé ? » (6).

CHAPITRE VI

*Le premier mode d'*excessus *naît de la grandeur de la dévotion* (devotio)

Voulez-vous mieux comprendre comment nous pouvons en toute rigueur (*convenienter*) accorder le premier texte avec ce premier mode d'*excessus* ? Le

(4) Cantique, III, 6.
(5) Cantique, VI, 10.
(6) Cantique, VIII, 5.

premier *excessus mentis,* comme vous le savez déjà, surgit de l'inquiétude du désir et de la grandeur de la dévotion (*ex desiderii anxietate et magnitudine devotionis*). Car, la fumée provient toujours du feu. Or, qui peut nier que l'amour spirituel (*amor spiritalis*) soit un feu ? (7) C'est pourquoi, si je ne me trompe, il nous est permis de comparer cette élévation de l'esprit vers les hauteurs, élévation qui naît de la ferveur de notre dilection, à une fumée. Que comprenons-nous, en effet, par cette fumée, sinon le désir de l'esprit voué (à Dieu) (*devotae mentis desiderium*) ?

Ainsi, comme une fumée, l'âme s'élève vers les hauteurs quand, par son amour brûlant et son ardeur, son désir la ravit au-dessus d'elle-même (*suum eam desiderium super semetipsam rapit*). Mais, comme nous le savons, cette fumée est comme un filet (*virgula*) (8) fragile et droit. De même que ton élévation (spirituelle) impose à l'esprit l'image de ce filet (de fumée), que ton désir soit inquiet (*anxium*), unique (*unicum*), surgissant d'une intention droite (*surgens ex intentione recta*). Et si nous comprenons par la myrrhe la contrition de la chair (*carnis contritio*), par l'encens, la dévotion du cœur (*cordis devotio*), et par toute poudre d'aromates, la consommation de toutes les vertus, observe comment toutes ces choses, qui toutes se laissent aisément comprendre, concourent à la même signification. Il est en effet évident que tout homme qui est rempli par la charité, ne peut pas ne pas posséder le reste des vertus les plus belles,

(7) cf. *La Trinité* de Richard de Saint-Victor, trad. par Gaston Salet, Sources Chrétiennes, Ed. du Cerf, p. 414 « Qu'est-ce que le Saint-Esprit sinon le feu divin ? Car tout amour est un feu, mais un feu spirituel. Ce que le feu matériel réalise pour le fer, le feu dont nous parlons l'opère dans le cœur impur, glacé, endurci. Pénétrée par ce feu, l'âme humaine perd progressivement toute noirceur, toute frigidité, toute dureté. Elle passe tout entière à la ressemblance de celui qui l'enflamme. Brûlée par ce feu divin, elle devient tout entière incandescente, elle est tout entière embrasée, elle se liquéfie dans l'amour de Dieu, suivant ce mot de l'Apôtre : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné ».

(8) La Vulgate écrit *virgula,* c'est-à-dire une petite branche, une verge flexible et droite, là où le français écrit « un filet », une « colonne » de fumée .

car, si l'on croit l'Apôtre, la consommation des vertus, c'est la charité (9).

Il faut donc remarquer que l'Ame Sainte monte alors véritablement comme une fumée et à travers le désert, quand, parmi ces choses, bonnes ou mauvaises qu'elle trouve en elle-même, elle croît dans le désir de l'Epoux céleste. L'élévation de l'esprit qui, par une grâce favorable, naît de l'intention, et de l'intention propre (10), me semble plus grande (au moins sous le rapport du mérite) que celle qui naît du dévoilement seul (*ex sola revelatione*) ou d'une inspiration divine.

Ainsi, pour être jugée digne du reste, il faut que l'âme entreprenne une telle ascension et qu'elle monte d'abord comme par le désert. Et pourtant, pour qu'elle devienne comme un filet de fumée (quoiqu'elle commence à marcher dans le désert), il faut qu'elle s'élève au-dessus du désert même. Du reste, l'esprit (*mens*) lui-même n'est pas ravi dans l'*excessus mentis* s'il n'est pas élevé au-dessus de lui-même, s'il ne se « déserte » pas lui-même totalement (*nisi semetipsam in imo deserat*), et si, s'abandonnant lui-même, il ne devient désert et que, dans ce désert, comme la fumée, il ne monte de plus en plus vers les hauteurs suprêmes (*sublimia*) (11).

CHAPITRE VII

Le premier mode d'excessus *vient parfois de la seule ardeur d'un désir fervent.*

L'*excessus mentis* se produit parfois de la seule ardeur d'un fervent désir, parfois autant de cette ardeur que d'un dévoilement divin qui vient s'y

(9) Corinthiens, XIII.

(10) C'est-à-dire personnelle, surgissant du fond intime de l'âme.

(11) Le « désert » est, par excellence, le lieu de la vie érémitique. Il est ici pris dans son sens intérieur (Richard dans un chapitre ultérieur que le « désert » est le symbole du cœur). Il est intéressant de voir ici que la vie érémitique est, au XII[e] siècle et au couvant parisien de Saint-Victor, intériorisée, vécue dans la contemplation.

ajouter. Pourquoi, en effet, le feu spirituel et incorporel de la dilection divine n'aurait-il pas la même force dans les hommes spirituels que le feu corporel dans le domaine corporel ? Nous savons bien ce que le feu corporel peut faire dans des récipients remplis d'eau, si peu que ce soit. Il commence d'abord à faire bouillir violemment l'eau ; ensuite, il la jette d'un côté, de l'autre, en haut, en bas, et, peu à peu, il l'élève vers le haut (du récipient), il fait violemment sortir au dehors ce qui est à l'intérieur, le répand dehors et éclabousse partout. De même, l'intelligence (*animus*) humaine, enflammée par le feu divin, descend souvent en elle-même ; frémissante et enflammée contre elle-même, elle se méprise et s'indigne vivement, elle se foule aux pieds, convoitant ardemment ce qui est en-haut, et bondissant vers ce qui est au-delà du monde. Et tandis qu'elle est brûlée longuement dans cet embrasement et durement secouée, alors qu'elle est écartée des degrés les plus bas par le mépris des choses inférieures, et est attirée vers les réalités d'en-haut par le désir des choses supérieures, il arrive que, sous l'impulsion de l'esprit (*impetu spiritus*), poussée hors d'elle par son désir, projetée au-dessus d'elle-même et ayant perdu complètement le souvenir d'elle-même, soulevée en extase (*in extasi sublevatus*), elle soit ravie toute entière dans les choses d'en-haut.

Dans ce mode (*d'excessus*), l'ardeur du désir céleste, lorsqu'il enflamme fortement l'âme humaine de l'amour divin, l'élève, fervente, au-dessus d'elle-même. Ainsi, comme nous pouvons le prouver grâce à l'exemple dont nous nous sommes servi plus haut, un grain d'aromate jeté dans le feu, lorsqu'il n'est pas consummé par une flamme dévorante, est renvoyé vers les hauteurs sous l'action de la chaleur, en fumée odorante et légère.

Voyez, je vous prie, de quelle façon, si l'on interroge la nature ou si l'on consulte les Ecritures, l'une et l'autre s'accordent à donner une seule et même signification ? Ainsi, c'est par la seule ardeur d'un fervent désir que peut se produire l'*excessus* d'un esprit divinement enflammé, comme nous l'avons expliqué plus haut.

CHAPITRE VIII

Le premier mode d'excessus se produit aussi bien par un amour brûlant que lorsqu'un dévoilement divin s'y ajoute.

Une telle émigration de l'esprit (*alienatio mentis*) se produit parfois, pour ceux à qui cela arrive, soit par le désir de l'âme fervente, soit par le spectacle éblouissant (*mirandum speculum*) d'un dévoilement divin, et cela nous pouvons le comprendre de la première « sortie » d'Abraham, dont nous avons déjà parlé. Qu'en dit l'Ecriture ? : « Le Seigneur lui apparut dans la vallée de Membré, alors qu'il était assis à l'entrée de sa tente, à la chaleur du jour. Comme il levait les yeux, trois hommes lui apparurent, qui se tenaient près de lui. Les ayant vus, il accourut à leur rencontre depuis l'entrée de sa tente » (12). Si par « tente » (*tabernaculum*) nous entendons la demeure de l'esprit humain, que sera cette « sortie », sinon l'*excessus* de l'esprit humain. ?

Nous sommes, en effet, amenés hors de nous-mêmes de deux façons : soit que nous descendions hors de nous-mêmes, mais en dessous de nous-mêmes, soit aussi que nous soyons élevés hors de nous-mêmes, mais au-dessus de nous-mêmes. Dans le premier cas, nous sommes captifs des choses de ce monde, dans l'autre, nous sommes ramenés (*reducimur*) aux choses qui sont au-delà de ce monde. Mais de même qu'il y a deux genres de « sortie » (*digressio*), de même aussi il y a deux genres de « retour » (*reversio*). De l'une et de l'autre « sortie », nous sommes ramenés comme au lieu de notre séjour (habituel), lorsque, après les affaires de ce monde, ou, mieux encore, après les visions des contemplations célestes (*caelestium contemplationum spectacula*), nous ramenons les yeux de notre esprit (*mentis nostrae oculos*) à la surveillance de notre caractère et que, examinant

(12) Genèse XVIII, 1-3.

attentivement nos pensées intimes, nous scrutons avec soin quelle sorte d'hommes nous sommes.

Dans l'Evangile, au sujet du fils prodigue, on lit ceci qui se rapporte à ce premier « retour » (*reversio*) : « Il y a tant de domestiques dans la maison de mon père qui ont du pain en abondance, et moi, voici que je meurs de faim » (12 bis). Au sujet du second retour, nous interprétons bien les paroles de l'Apôtre Pierre, lorsque nous lisons : « Pierre, étant revenu à lui, dit : « Maintenant, je sais que le Seigneur a envoyé Son ange » (13).

Telles sont les paroles qu'ils prononcèrent l'un et l'autre, lorsqu'ils revinrent à eux. Mais comment cela, sinon parce qu'ils semblaient être sortis d'eux-mêmes ? L'un, en effet, est conduit loin de soi, en un lieu éloigné ; l'autre, sous la conduite de l'ange, est élevé au-dessus de la condition commune des possibilités humaines, par l'*alienatio mentis*. Dans la première « sortie », (le fils prodigue) descend vers ce qu'il y a de plus bas ; dans la seconde (l'Apôtre) est élevé vers ce qu'il y a de plus haut. Dans l'une, nous sommes loin du Seigneur, mais dans l'autre, nous nous approchons du Seigneur. Qu'est-ce donc que cette « sortie » (*egressus*) dans laquelle on va au devant du Seigneur, sinon l'*excessus* de l'esprit humain, par lequel, ravi au-dessus de soi-même, on est élevé vers les mystères de la contemplation divine (*in divinae contemplationis arcana*) ? Si nous cherchons la cause de cette « sortie » (*egressio*), nous la trouvons bien vite. Car la vision qui apparut au dehors, il n'y a pas de doute qu'elle attira (Abraham) à l'extérieur. Or, la cause de l'apparition divine est indiquée d'une manière cachée (*latenter*) dans le fait que le Seigneur est dit lui être apparu à la chaleur du jour, à lui (Abraham) qui était assis à l'entrée de sa tente. Tu comprends certainement pourquoi la chaleur du jour était grande, lorsque le Seigneur lui apparaissait. Qu'est-ce donc, je vous le demande, que cette ardeur du jour, sinon la ferveur d'un ardent désir ? Car l'amour qui recherche les ténèbres, l'amour dis-je, qui hait la lumière, ne peut être appelé « chaleur du jour ». Or, nous

(12 bis) Luc, XV, 17.
(13) Actes, XII.

savons que « celui qui fait le mal, hait la lumière, et que celui qui agit selon la vérité vient à la lumière pour que soient manifestées ses œuvres, car elles sont faites en Dieu » (14).

Qu'est-ce donc que la chaleur du jour, sinon l'amour brûlant du Vrai, le désir du Bien véritable et souverain ? Le Patriarche de ce temps brûlait sous cette chaleur, tellement forte qu'elle l'écartait de ses domestiques et qu'elle l'obligeait à s'asseoir à l'entrée (de sa tente), inactif, à se reposer seulement, regardant et goûtant le souffle (d'air) errant et désiré de ce qui était, sans aucun doute, le souffle de Dieu, pour adoucir sous l'haleine divine l'ardeur de son désir.

Tu cherches, je pense, comment cette ardeur qui l'embrasait alors l'attirait là où il pourrait voir ces trois (anges) dont il ne douta pas qu'il dût les adorer. Peut-être que si, alors, il avait surveillé ses domestiques, et s'il était resté à l'intérieur de sa tente, il n'aurait pas du tout vu ces êtres adorables, et s'il ne les avait pas vus, peut-être, alors, ne serait-il pas sorti (plus loin que le seuil de sa tente). Ainsi, deux choses se rencontrèrent pour lui offrir l'occasion de cette sortie : l'excès de la chaleur et la surprise de la vision. A l'image de cela, il arrive souvent, dans l'esprit humain, que, tandis qu'il est consumé par l'embrasement du désir céleste, il ait la grâce de voir quelque chose du dévoilement divin, et qu'il en reçoive assistance vers des transports contemplatifs (*ad illos theoreticos excessus*).

(*A suivre*)

Richard De SAINT-VICTOR

Traduit du latin et annoté
par Hélène MERLE

(14) Jean, III, 20-21.

ERRATA

Nº 391, Septembre-Octobre 1965

Page 204, l. 21, à la place de « dont », lire « que ».
Page 212, l. 31, ajouter « ferme » après « se tenir ».
Page 218, l. 4, à la place de « opposées », lire « contraires ».

ORTHODOXIE TRADITIONNELLE ET ORTHODOXIE CHRÉTIENNE

Plus d'un Occidental fut ramené à la religion chrétienne par l'étude des religions et des métaphysiques d'Asie. Explicites et complètes, certaines de ces doctrines éclairent, en effet, considérablement nos propres Ecritures (comme elles éclairent par ailleurs notre ésotérisme, en particulier le symbolisme alchimique ou maçonnique, qui se propose dans une si majestueuse, si intransigeante nudité, mais aussi avec un risque si grand d'interprétations dérisoires). L'Ancien Testament, qui sous le pathétique dialogue d'un peuple et de son Dieu jaloux recèle profondeur après profondeur de vérités secrètes ; l'Evangile, transmis pour le Salut seul nécessaire à tous, mais contenant, implicite, la Connaissance réservée à quelques-uns (1) : ces Ecritures livrent parfois à qui essaie, avec prudence et discernement, telle clef empruntée par exemple à l'Hindouisme, au Taoïsme, leurs significations profondes. Confrontées aux mêmes doctrines, nos théologies révèlent plus justement leur véritable stature, la mesure de leur ampleur et de leur pénétration. Ainsi comparée aux doctrines « orthodoxes » (2)

(1) M. Michel Vâlsan a relevé (*E. T.*, mai-juin et juillet-août 1965, pp. 163-184) les indices très nets, pour ne pas dire les preuves irréfutables, d'une transmission initiatique des moyens de cette Connaissance, à l'intérieur même du christianisme, et spécialement de l'Hésychasme, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours. On sait, d'autre part, que Guénon croyait probables certaines survivances initiatiques dans l'Eglise latine : « mais cela dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles ». (*Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 24, n. 1.)

(2) Le mot semble justifié, pour des chrétiens, par cette constatation bien connue de saint Augustin : *Ce qu'on appelle aujourd'hui religion chrétienne existait chez les Anciens et n'a jamais cessé d'exister depuis l'origine du genre humain, jusqu'à ce que, le Christ lui-même étant venu, l'on a commencé d'appeler chrétienne la vraie religion qui existait déjà auparavant.*

de l'Asie, la théologie orthodoxe apparaît singulièrement compréhensive, complète de la cime à la base, du tout premier Principe à sa manifestation dans le corps humain.

Une Personne, même divine, ne saurait être le Principe premier. L'Etre lui-même est une détermination de ce Principe. C'est pourquoi le Taoïsme, au-dessus de Tai-ki, le « Grand Etre », met Wou-ki, le « Non-être ». De même, l'Inde met au-dessus du Brahman le Parabrahman, ou « Brahman Suprême ». Dans le christianisme occidental, seul l'ésotérisme s'aventure ainsi au delà de l'Etre : *Il me faut aller*, disait Angelus Silesius, *plus haut encore que Dieu, dans un désert*. La théologie de l'Eglise d'Orient sait bien que dans ce désert seul est cachée l'essence divine, et elle se heurte, comme les métaphysiques d'Asie, à l'impossibilité de dire de cette essence quoi que ce soit, de définir l'infini : impossibilité qui constitue le signe et la preuve qu'on se trouve bien en présence du Principe. Seules des négations, en cette présence, ne sont point blasphématoires. « Non-être », dit le Taoïsme ; et le *Tao Te King* commence par ces mots : *Le principe qui peut être énoncé n'est pas le Principe ; le nom qui peut être nommé n'est pas le Nom*. Quant à l'Inde, considérant que l'Unité, pas plus que l'Etre, ne saurait caractériser l'Absolu, elle parle seulement de « Non-dualité » (*Advaita*). Toutes les qualités que l'on voudrait attribuer à la nature divine, elle les écarte d'un « *Neti, Neti* » : « Pas cela, pas cela ». Shankara définit, si l'on peut dire, le Brahman par cinq négations : sans attribut (*nirguna*) ; sans activité (*nishkriva*) ; indivisible (*niravayava*) ; non conditionné (*nirupâdhika*) ; non-susceptible de discrimination (*nirvishesha*).

En pleine concordance avec l'Inde et la Chine, la théologie orthodoxe renonce à limiter le Principe par une quelconque définition : *La plupart des gens*, écrit saint Grégoire de Nysse, *croient que le terme de « Divinité » s'applique à proprement parler à la*

nature divine... Mais nous... nous savons que cette nature est innombrable et indicible. Et saint Grégoire Palamas : *Lui qui dépasse tout nom que l'on peut nommer et tout ce qui peut être pensé...* Pour saint Denys l'Aréopagite Dieu, cause de tout être, n'est pas ; cause de l'unité comme de la multiplicité, *Il n'est pas l'Un, ni l'Unité.* Denys le nomme *Celui qui est simplement dépouillé de tout* (de même la Chine le symbolise par la perfection du Vide). Et Grégoire Palamas dit de lui : *Il n'est pas, si les autres êtres sont.* Comme l'Inde et la Chine, saint Basile et saint Grégoire de Nysse ont recours aux « Noms négatifs » de Dieu, qui disent ce que Dieu n'est pas, et, ne prétendant à révéler quoi que ce soit de sa nature, écartent du moins ce qui lui est étranger : dire que Dieu est bon, sera seulement affirmer qu'il n'y a point de place en lui pour le mal. Cette voie négative est considérée comme bien supérieure à la voie positive, que l'Inde, comme l'orthodoxie, pratique en disant de toute chose : « Cela aussi est Brahman ».

Dieu seul se connaît lui-même : pour le connaître il faut donc devenir Dieu. Connaître le Brahman, c'est « réaliser » le Brahman : *Tat tvam asi* (« Tu es Cela ») ; *Brahmâsmi* (« Je suis Brahman »). La théologie orthodoxe, elle aussi, possède une doctrine de la déification, qui lui est essentielle : à l'être créé, la Grâce divine accorde la vie increée ; l'homme, qui en tant que tel ne peut voir Dieu, Dieu l'unit à lui pour le faire participer à la connaissance qu'il a de lui-même.

Nous nous trouvons, en vérité, sur un terrain périlleux, épineux. Il importe ici de ne pas faire dire aux théologiens ce qu'ils ne veulent pas dire, tout en prenant acte de ce qu'ils disent. Il importe de souligner les différences entre l'Inde et l'Orient chrétien, différences qui ont leur source dans la manière même dont les doctrines en question se représentent l'origine du monde et des êtres ; nous verrons pourtant que l'Inde et l'Orient chrétien définissent, au-dessus de tout dogme, une commune expérience.

Pour l'Inde, tout est « manifestation » de la Divinité. Tout être, en son essence et donc en puissance, est divin, et susceptible de retrouver, au plus profond de son petit soi, le grand Soi qui ne fait qu'un avec

lui. Toute conscience n'est en réalité que la Conscience divine plus ou moins voilée ; il s'agit de faire tomber les voiles. Ainsi le Yogî peut-il redevenir, dans le suprême *samâdhi*, le Principe indifférencié, le Parabrahman lui-même.

Nos théologies, elles, ont recours à une « création ». Une communauté d'essence entre le Créateur et la créature, une « Identité Suprême », elles ne peuvent donc en principe les connaître, ou les reconnaître. Pourtant saint Grégoire de Nazianze, parlant de la création de l'homme, affirme : *L'Esprit qu'Il lui a insufflé est un jet de l'invisible Divinité ;* il discerne en l'homme « une parcelle divine ». Effrayés des conséquences de cette constation, les théologiens se sont donné beaucoup de mal pour appeler « Grâce », et non « esprit », cet « esprit céleste » associé à l'âme, et qui l'assiste, étant l'âme de cette âme, et l'Etre même de l'être humain. Maître Eckhart fut accusé d'hérésie pour avoir tiré de sa propre expérience cette conclusion : *Il y a dans l'âme quelque chose qui est increé et increable.* Grégoire Palamas a déclaré, pour sa part : *Ceux qui participent à la Grâce divine deviennent, conformément à la Grâce, sans origine et infinis ;* déclaration qui n'évite l'hérésie reprochée à Maître Eckhart que par le recours à la Grâce. Pour les théologiens orientaux, en effet, la déification est une Grâce, accordée potentiellement dans le baptême, fortifiée par l'Eucharistie, et réalisée par l'intervention de la miséricorde divine (3). Ce n'est point la créature qui en elle-même découvre Dieu, mais Dieu qui lui communique sa propre nature.

Une autre différence concerne le degré de participation à la nature divine. L'essence divine, pour Grégoire Palamas comme pour Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur, reste à jamais inconnaissable, et c'est par ses « Energies » que Dieu se révèle (4).

(3) Dans l'Inde aussi, notons-le, la Grâce divine est nécessaire à la réussite du Yoga.

(4) Illusoire est la supériorité qu'on pourrait être tenté de reconnaître, sur ce point, à la théologie scolastique qui déclare connaissable l'essence divine : car celle-ci, pour les scolastiques, ne dépasse point l'Etre. La théologie orientale, qui la situe légitimement au-delà, ne peut évidemment en ouvrir l'accès à la créature en tant que telle.

Et si les théologiens, l'un après l'autre, s'évertuent à nous convaincre que Dieu est tout entier dans ses énergies comme dans son essence, il n'en demeure pas moins que cette dernière est, par tous, affirmée inconnaissable. Et que, même « déifiée », la créature soit encore en Dieu créature, rares sont les formules qui, comme celle de Grégoire Palamas citée tout à l'heure, permettent d'en douter quelque peu.

La théologie ne pouvait, en effet, effacer la différence, combler vraiment l'abîme entre Créateur et créature. Et cette impuissance, ou ce parti-pris, était, plus encore que fatal, providentiel. Si la doctrine hindoue est une de ces religions chrétiennes d'avant le Christ dont parle saint Augustin, si elle garde en dépôt une part de la Révélation faite à Adam, il est trop certain qu'à notre époque, et surtout en Occident, bien peu seraient capables de retrouver en eux-mêmes l'Absolu, et de le redevenir. La nouvelle Révélation, confirmant la première, l'a pourtant allégée de ce qui s'avérait inutile à ceux qu'elle devait toucher. Et peut-être (5) ses interprètes ont-ils renchéri sur cet allègement, aidé plus exclusivement le Salut en jetant l'oubli sur l'impossible Délivrance. Après la Chute, brutale dans le récit biblique (6), progressive dans les Ecritures hindoues, la Grâce est nécessaire, comme l'affirme Grégoire Palamas, pour devenir « sans origine et infini ». C'est désormais le Christ seul qui se fait en nous le germe de la divinité : *Je ne vis plus*, disait saint Paul, *car le Christ vit en moi*. Et le Christ lui-même a déclaré : *Sans moi, vous ne pouvez rien faire* (7).

(5) Sûrement, peut-on dire après lecture des pages de M. Vâlsan indiquées plus haut.

(6) Du moins selon la lettre, que dépassent beaucoup de théologiens.

(7) Relisons, dans saint Matthieu par exemple, la parabole du grain de sénevé : *Le royaume des cieux est semblable à un grain de sénevé, qu'un homme a pris et a semé dans son champ. C'est la plus petite de toutes les semences; mais lorsqu'il a poussé, il est plus grand que les plantes potagères et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent nicher dans ses branches*. Et lisons maintenant le passage de la *Chandogya Upanishad* qu'en a rapproché Guénon : *Cette âme, qui est au-dedans de mon cœur, est plus petite qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de moutarde, qu'un grain de mil, que*

L'un des moyens de déification les plus puissants que pratique l'Orthodoxie, ou du moins, au cœur de l'Orthodoxie, l'Hésychasme, est la répétition du nom de Jésus, dont cette formule de saint Jean Chrysostome définit avec plénitude et concision les effets : *Persévère sans arrêt dans le Nom de Notre-Seigneur Jésus, afin que ton cœur boive le Seigneur et que le Seigneur boive ton cœur, et qu'ainsi les deux deviennent Un !*

La notion et l'expérience des pouvoirs du nom divin, l'Hésychasme les partage avec l'Islam, pour qui *l'invocation d'Allâh est la chose la plus grande*, et pour qui *ce monde-ci est maudit, et tout ce qu'il contient est maudit, sauf l'invocation d'Allâh ;* si bien que la doctrine du *dhikr*, à la fois « invocation » et « souvenir » de Dieu, évocation et connaissance du divin, est essentielle au Soufisme. Il la partage avec l'Hindouisme et le Boudhisme. *Dieu et son Nom sont identiques*, disait Râmakrishna ; *Dieu lui-même est réalisé par la puissance de son saint Nom*. Ainsi le Mantra, formule sacrée contenant le plus souvent le nom d'une Devâta, c'est-à-dire d'un aspect divin, est transmis par le Maître au disciple (8) ; et ce Mantra, incarnation verbale d'une Energie divine, deviendra, répété sans repos, associé au Yoga dont il assurera l'efficacité, l'être même du disciple. De même le Japa, répétition constante d'un nom divin, peut-il conduire aux plus hautes réalisations spirituelles ; la seule, infatigable répétition du nom de Râm (autrement dit de Râma, l'avatar de Vishnu) a fait de notre contemporain Swâmi Râmdas un grand sage.

le noyau d'un grain de mil; cette même âme qui est au-dedans de mon cœur est plus grande que la terre, plus grande que l'espace, plus grande que le ciel, plus grande que les mondes... C'est Brahman lui-même. Un détail qui ne se trouve pas dans l'Upanishad (par ailleurs si précieuse pour réduire à leur juste valeur tant d'interprétations fantaisistes ou pitoyables de la parabole), détail qui par contre est commun à Matthieu, à Marc et à Luc, c'est que le grain a été semé par un homme dans son jardin ou dans son champ : qu'il s'y soit ou non trouvé, auparavant, un germe de toute manière sans possibilité de croître. (L'expression liturgique : « la Nouvelle Eternelle Alliance », semble favoriser la première hypothèse.)

(8) De même dans l'Hésychasme le Maître, au moins au début, règle rigoureusement la pratique et le nombre des récitations.

Car à notre époque surtout, cet Age Sombre des Hindous, ces temps apocalyptiques des chrétiens, le Nom divin est un moyen de Délivrance, ou de Salut, dont la miséricorde divine fait pour nous un substitut de la difficile méditation, ou des impossibles mérites. Le *Vishru Dharma Uttara* dit que *dans le Kali Yuga, la répétition du nom de Hari* (c'est-à-dire de Vishnu) *suffit pour détruire toutes les erreurs ;* et que *la répétition de son Nom... est pour les fautes l'égale du feu pour les métaux.* Les Maîtres bouddhistes n'insistent pas moins sur l'importance, en notre temps, de la prononciation du nom de leur Sauveur. *Dans l'âge présent...,* dit Tao-Ch'o, *ce que nous avons à faire est... de prononcer le nom du Buddha.* A ces concordances ajoutons celle-ci, qui, de plus, constitue pour les chrétiens une autorité, ce verset du prophète Joël attribuant, pour la fin des mêmes temps, à l'invocation la même vertu : *Le soleil se changera en ténèbres, et la lune en sang, avant que ne vienne le grand et terrible Jour du Seigneur ; mais quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé* (9).

Jean Climaque recommandait d'*attacher le Nom de Jésus à son souffle.* Ce n'était pas seulement prescrire une prière aussi continuelle, aussi vitale que le souffle même ; il s'agissait véritablement d'unir à la respiration le Nom divin, selon une technique dont la comparaison avec le Yoga s'impose. L'exercice respiratoire peut d'ailleurs être pratiqué seul, en manière de préparation. Nicéphore l'Hésychaste écrit par exemple : *Recueille ton esprit, introduis-le... dans les narines... Pousse-le, force-le de descendre dans ton cœur en même temps que l'air inspiré. Quand il y sera, tu verras la joie qui doit suivre* (10). L'analogie avec le

(9) Voir sur ce point l'ouvrage de M. Frithjof Schuon : *De l'Unité transcendante des Religions,* ch. IX, auquel nos dernières citations sont empruntées.

(10) Remarquons le choix, commun à toutes les traditions (et nous en avons trouvé un exemple dans la *Chandogya Upanishad*), du cœur comme centre de l'être, et comme siège ou organe de l'esprit : *le cœur,* dit saint Macaire l'Egyptien, *est le maître et le roi de tout l'organisme corporel;* et il parle de *la puissance pleinement active de l'Esprit qui se manifeste dans le cœur.* Constatons d'autre part que beaucoup de Pères grecs ont gardé le ternaire « esprit, âme, corps » : l'esprit (où d'autres n'ont voulu voir que la partie supérieure de l'âme, et que

Prânâyâma est évidente. Le choix d'un lieu solitaire et paisible, les attitudes qu'il convient de prendre (par exemple, selon Syméon, le menton contre la poitrine et le regard sur le nombril), renforcent la parenté avec les techniques hindoues. Les pouvoirs conjugués du souffle et de l'invocation, affirmés par Nicéphore, Syméon, Grégoire le Sinaïte, et consacrés par Grégoire Palamas, aideront le saint à réaliser l'Union avec Dieu.

Alors il sera dans la grande paix, dans le « saint silence », l'« hésychia », que les Hindous et les Bouddhistes nomment Nirvâna. Les Occidentaux qui à tout prix ont voulu différencier les deux états, n'ont pu le faire qu'en appauvrissant le contenu et faussant la signification du mot *Nirvâna,* par ignorance ou méconnaissance de l'Asie.

Hésychia, ou Nirvâna, se peuvent donc obtenir ici-bas, en ce corps mortel, et avec l'aide de ce corps. D'obstacle qu'il semblait être il devient, pour le saint hésychaste comme pour le Yogî, un puissant instrument de la vie spirituelle. Ni pour l'un ni pour l'autre il ne s'agit de s'évader de cette chair comme d'une prison : mais au contraire de s'y concentrer. *L'hésychaste est celui,* dit Jean Climaque, *qui aspire à circonscrire l'Incorporel dans une demeure de chair.* Il peut voir Dieu avec les yeux de son corps, comme avec ceux de son âme. De même, dans le Yoga tantrique, le corps lui-même participe à l'extase, au *samâdhi.* Mais si l'Hindou regarde comme un rare privilège la naissance dans une enveloppe humaine, c'est-à-dire la possibilité de connaître Dieu et de s'unir à lui dès cette existence terrestre, et s'il prend soin de cette enveloppe comme d'un incomparable instrument de libération, quel prix encore plus grand les chrétiens ne doivent-ils pas attacher à nos corps, unis au corps du Christ par l'Eucharistie ; nos corps, *temples de l'Esprit Saint qui est en nous,* disait saint Paul. Et Grégoire Palamas nous y invite à son tour, *nous qui, comme des vases d'argile, c'est-à-dire dans nos corps, portons la lumière du Père en la personne de Jésus-Christ.*

l'Occident a fini par ignorer purement et simplement) constituant la « parcelle divine » dans l'être humain, la part de cet être qui entre en contact avec Dieu.

Si le corps et l'âme, sans la Grâce, sont d'une égale nullité devant la transcendance divine, ils possèdent aussi, à divers égards, une égale dignité. Selon saint Maxime, l'homme, créé le dernier, rassemble et résume en son être le reste de la création. L'Inde sait bien que son organisme corporel, en particulier, contient ou constitue un abrégé de l'univers : les centres subtils que sont les *chakra*, dont les correspondances sur le plan physique s'étagent de la base de la moelle ou sommet du cerveau, reflètent (et peuvent commander) les divers degrés de cet univers et les éléments dont il est formé. Et dans le Laya-Yoga, ou Yoga de la Dissolution, lorsque la Puissance créatrice, la Shakti, remonte, de centre en centre, vers le Sahasrara où elle rejoindra le Principe pour s'unir à lui, elle détruit au passage, du plus grossier au plus subtil, les éléments cosmiques. C'est pour cette destruction possible, et non pour la contemplation ou pour la maîtrise de l'univers qu'il recèle, que l'Hindou honore son corps de chair.

Tout à fait identique l'attitude des théologiens orthodoxes. *Il n'y a rien de remarquable*, écrit Grégoire de Nysse, *à vouloir faire de l'homme l'image et la ressemblance de l'univers... On disait : l'homme est un microcosme... et, en croyant exalter la nature humaine par ce nom grandiloquent, on n'a pas remarqué que l'homme se trouvait gratifié en même temps des qualités des moustiques et des souris.* Bien plus important, bien plus digne d'attention constante et de respect, le fait que ce corps, s'il est image du monde, est aussi à l'image de Dieu. En rejoignant son divin Modèle, l'homme lui ramènera cette création qu'il porte en lui : comme nous avons vu le Yogî ramener au Principe la manifestation résumée dans son corps. Car il est, dit Philarète de Moscou, *comme un prophète et un pontife*. Un pontife : celui par qui le Ciel et la Terre communiquent ; ce Médiateur, ce Souverain tel que la Chine ancienne le concevait : le Wang, figuré dans l'écriture par un trait vertical et trois traits horizontaux qui symbolisent le Ciel, l'Homme et la Terre.

Adam faillit à cette fonction de médiateur : de là, chez l'homme bien né, à l'égard des créatures, un remords, une pitié mêlés à son amour pour elles.

Ne la pourrait-on croire tirée de quelque texte bouddhique cette évocation, par Isaac le Syrien, de ce que notre cœur devrait être : *Un cœur qui s'enflamme de charité pour la création entière, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les bêtes, pour les démons, pour toutes les créatures. Celui qui a ce cœur ne pourra se rappeler ou voir une créature, sans que ses yeux ne se remplissent de larmes à cause de la compassion immense qui saisit son cœur... C'est pourquoi un tel homme ne cesse de prier aussi pour les animaux... Il prie même pour les reptiles, mû par une pitié infinie qui s'éveille dans le cœur de ceux qui s'assimilent à Dieu.* Considérons, parmi ceux-là, un saint Séraphin de Sarov, qui durant les dix années qu'il vécut dans la forêt, fit des bêtes sauvages, et des ours et des loups eux-mêmes, ses compagnes et ses amies, les nourrissant de sa main : Adam régénéré, n'était-il pas dans la création comme un roi dans son palais, selon l'expression des Pères grecs ? C'est ainsi que, dans l'Inde, une des premières épreuves qu'on impose au futur sage est celle de l'exposition dans la jungle, seul, toute une nuit, et sans la moindre défense matérielle.

Bien d'autres aspects de la doctrine ou de la pratique orthodoxes se prêteraient sans doute à de tels rapprochements avec les doctrines et les pratiques traditionnelles de l'Asie (11). Je proposerai, pour finir, celui-ci encore : rien peut-être, en Occident, ne ressembla davantage à l'*ashram* d'un grand Maître hindou que cet ermitage d'Optino, dont les *Startsi*, au siècle dernier, favorisés du don de lire le dessin des destinées tel que Dieu l'avait voulu, dispensèrent à d'innombrables visiteurs lumières, conseils, secours spirituels, à l'exacte mesure des besoins et des qualifications de chacun.

Charles VACHOT.

(11) L'attitude à l'égard du Maître par exemple. Et d'abord, la dictant, cette coexistence, dans l'Hésychasme comme dans l'Hindouisme, de la doctrine enseignée à tous, et de la pratique initiatique réservée à quelques-uns.

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DU GENRE HUMAIN *

LIVRE TROISIÈME

CHAPITRE II

Unité divine admise dans l'Empire universel. Détails historiques. Origine du Zodiaque.

A l'époque où Ram fit la conquête de l'Indostan, cette contrée ne portait pas ce nom. Aujourd'hui même, quoiqu'il y soit généralement reçu, les Brahmes ne l'emploient qu'avec répugnance. Ce nom signifiait la demeure du Peuple noir; il lui avait été donné par les premières peuplades de l'Iran, en le tirant d'un mot de leur idiome qui signifiait noir (1). A cette époque reculée le nom de *Bharat-Khant* ou *Bharat-Versh* était celui que portait l'Inde entière. Ce nom exprimait dans l'idiome africain, la possession ou le tabernacle de Bharat (2). Or, ce Bharat, personnage très célèbre parmi les Hindous, passait pour avoir été un de leurs premiers législateurs, celui de qui ils tenaient leur culte et leurs lois, leurs sciences et leurs arts, avant l'arrivée de Ram. Le Dieu que Bharat offrit à l'adoration des peuples se nommait *Wôdha*, c'est-à-dire l'Eternité, ou plutôt le type de tout ce qui est éternel: l'éternelle bonté, l'éternelle sagesse, l'éternelle puissance, etc. Les

(*) « Bonnes feuilles » de la réédition annoncée de l'ouvrage de Fabre d'Olivet.

(1) Par conséquent un *Hindou* signifiait un Nègre. C'est de ce mot qu'est sorti le mot *indigo*, et peut-être l'anglais et le belge *ink*, de l'encre.

(2) Le nom de *Bharat* peut signifier le fils du Dominateur tutélaire.

Hindoux le connaissent encore aujourd'hui sous le nom de *Boudh*, mais fort dégénéré de son ancienne grandeur à cause du nombre considérable de novateurs qui ont usurpé son nom. Le nom de cet antique *Wôdh* se trouve dans tous les cultes et dans toutes les mythologies de la terre. Le surnom le plus ordinaire que lui donnait Bharat, était *Iswara*, c'est-à-dire l'Etre suprême.

Ainsi, avant la conquête de l'Inde par Ram, l'unité divine y était enseignée et reconnue. Ce puissant Théocrate ne la détruisit pas; mais comme il paraît bien que cette unité était présentée dans son incompréhensible immensité il y adjoignit le culte des Ancêtres, qu'il fit considérer comme une hiérarchie médiane nécessaire pour lier l'Homme à la Divinité; et conduisit de cette manière l'intelligence de son peuple, de la connaissance de l'Etre particulier à celle de l'Etre absolu. Il nomma ces génies médianes *Assour*, de deux mots de sa langue, qui pouvaient signifier également un Ancètre ou un Prince (1). Quant aux objets visibles du sabéisme, tels que le soleil, la lune, et les autres planètes, il les bannit de son culte, ne voulant y admettre absolument rien de sensible, ni aucune idole, ni aucune image, ni rien qui pût assigner une forme quelconque à ce qui n'en a pas.

Lorsqu'il arriva dans l'Inde, cette contrée obéissait à deux Dynasties que les Atlantes sans doute y avaient établies, et qui régnaient conjointement sous le nom de *Dynastie solaire* ou *lunaire*. Dans la première étaient les enfants du Soleil, descendants d'Ikshaûkou, et dans la seconde les enfants de la Lune, descendants du premier Boudha. Les Brahmes disent que cet Ikshaûkou, chef de la Dynastie solaire, était fils du septième Menou, fils de Vaivasouata, qui fut sauvé du Déluge (2). Le Rawhôn, détrôné par Ram, était le cinquante-cinquième monarque solaire depuis Ikshaûkou; il se nommait Daçaratha.

Le trône de la Dynastie solaire était établi dans la

(1) Ce sont les mots *As* et *Syr*, que j'ai déjà cités plusieurs fois.

(2) On entend par *Menou* l'Intelligence législatrice, qui préside sur la Terre d'un déluge à l'autre. C'est comme une Constitution Providentielle qui comprend plusieurs phases. Les Hindoux admettent l'apparition successive de quatorze *Menous;*

ville sacrée d'*Ayodhya,* aujourd'hui Aûdh; et celui de la Dynastie lunaire dans celle de *Pratishthana,* aujourd'hui Vitora. Ram, voulant, comme je l'ai dit, éloigner de son culte tout ce qui pouvait rappeler les idoles du sabéisme, réunit ces deux Dynasties en une seule. Voilà pourquoi on ne trouve dans la chronologie des Hindoux aucune trace de la Dynastie lunaire, depuis Ram jusqu'à Krishnen qui la rétablit après un grand nombre de générations.

Le premier Kanh que Ram sacra pour être le souverain Roi du Monde, se nommait *Kousha.* Il régnait sur un grand nombre de rois, qui, tels que ceux de l'Iran, de l'Arabie, de la Chaldée, de l'Egypte, de l'Ethiopie, de la Libye, et même de l'Europe, relevaient de lui. Le siège de son immense empire était dans la ville d'Ayodhya. Ram établit son suprême sacerdoce sur une montagne, auprès de Balk et de Bamiyan. Comme il s'était donné l'immortalité, selon le système Lamique dont j'ai déjà parlé, on n'a connu le nom d'aucun de ses successeurs. Les Brahmes remplissent le long intervalle qui s'est écoulé entre Ram et Krishnen, par le seul nom de Youdhistir (1), qui ne signifie rien autre chose que le Représentant divin.

De même que le Roi suprême régnait sur une foule de rois feudataires, le Pontife-Suprême dominait sur une foule de souverains Pontifes. Le titre ordinaire de ces souverains Pontifes était celui de père ou de *papa.* Le Pontife-Suprême portait celui de *Pa-zi-pa,* le Père des pères. Partout où il y avait un roi, il y avait un souverain Pontife; et toujours le lieu qu'il habitait était réputé sacré. Ainsi Balk ou Bamiyan devinrent le lieu sacré par excellence, à cause que le Pontife-Supême y avait fixé sa résidence; et le pays qui environnait ces deux villes fut

selon ce système nous sommes arrivés au septième *Menou,* et au quatrième âge de ce *Menou.* Si, comme je le crois, on peut dater du règne d'Ikshaûkou l'établissement des Atlantes en Asie, cet établissement devait remonter à environ deux mille deux cents ans avant *Daçaratha.* Nonnus nomme ce dernier Monarque indien, détrôné par Dionysos, *Deriadès,* nom qui n'est pas très éloigné de celui que lui donnent les Brahmes.

(1) Ce nom devrait être écrit *Wôdh-Ester,* celui qui est en place de Dieu.

appelé *Para-desa,* la terre divinisée. On pourrait encore, en cherchant sur l'ancien continent les lieux que la tradition a consacrés, y reconnaître les traces du culte Lamique, et juger de l'immense étendue de l'Empire Indien (1).

Je me laisse entraîner dans des détails historiques, qui peut-être paraîtront déplacés; je ne puis m'empêcher néanmoins, avant de clore ce chapitre, de rapporter une hypothèse que je ne crois point dénuée de fondement.

Ainsi que je l'ai rapporté plus haut, les Celtes avaient déjà fait assez de progrès en Astronomie, pour avoir un calendrier régulier, mais il ne paraît pas qu'ils eussent arrangé les étoiles du ciel par groupes appelés astérismes, pour en former le Zodiaque et le système des constellations que nous connaissons aujourd'hui. Court de Gébelin dit que c'était principalement à l'observation du flux et du reflux de l'Océan septentrional, que ces peuples devaient la régularité de leur année. Lorsque Ram eut achevé la conquête de l'Inde, et que son autorité sacerdotale fut reconnue par toute la terre, il examina le Calendrier des peuples Atlantes, et vit qu'il était supérieur en beaucoup de points à celui des Celtes. Il résolut donc de l'adopter, surtout en ce qui avait rapport à la forme de la sphère céleste; mais usant de son droit de Pontife-Suprême, il ôta la plupart

(1) Au nombre des lieux sacrés les plus célèbres, on peut mettre pour l'Inde, l'île de Lanka, aujourd'hui Ceylan; les villes d'Aûdh, de Vitora, les lieux appelés Guyah, Methra, Devarkash, etc.; pour l'Iran ou la Perse, la ville de Vahr aujourd'hui Amadan; celles de Balk, de Bamiyan, etc.; pour le Thibet, la montagne Boutala, la ville de Lassa; pour la Tâtarie, la ville d'Astrakhan, les lieux appelés Gangawaz, Baharein, etc.; pour l'ancienne Chaldée, les villes de Ninive, de Babel; pour la Syrie et l'Arabie, les villes d'Askchalâ, aujourd'hui Ascalon; celles de Balbec, de Mambyce, de Jérusalem, de la Mecque, de Sanah; pour l'Egypte, les villes de Thèbes, de Memphis, etc.; pour l'ancienne Ethiopie, les villes de Rapta, de Meroë; pour l'ancienne Trace, le mont Hæmus et les lieux appelés *Balkan* et *Caucayon*; pour la Grèce, le Mont-Parnasse et la ville de Delphes; pour l'Etrurie, la ville de Bolsène; pour l'ancienne Oscitanie, la ville de Nîmes; pour les Asques occidentaux, la ville de Huesca, celle de Gadès; pour les Gaules, la ville de Périgueux, celle de Bibracte aujourd'hui Autun, celle de Chartres, etc. etc.

des figures que ces peuples antérieurs avait appliquées aux diverses constellations, et en imagina de nouvelles, avec une sagacité et un talent assez rares pour faire que les constellations zodiacales que le soleil parcourt dans une année, présentassent dans une suite de figures emblématiques trois sens parfaitement distincts : le premier ayant rapport à la marche de cet astre et à l'influence des saisons; le second contenant l'histoire de ses propres voyages, de ses travaux et de ses succès; et le troisième enveloppant, sous des hiéroglyphes très ingénieux, les moyens qu'il avait reçus de la Providence pour atteindre un but aussi extraordinaire et aussi élevé.

Cette sphère céleste, ainsi conçue, fut reçue chez tous les peuples soumis à la domination de Ram, et livra à leurs méditations un livre admirable, qui, après une longue suite de siècles, fait encore de nos jours l'étonnement ou l'étude d'une foule de savants.

Il n'entre point dans mon plan de m'appesantir sur les secrets mystères que peut renfermer ce livre ouvert à la curiosité de tous; il me suffit d'avoir montré qu'il n'était ni le fruit du hasard ni d'une frivole imagination ; mais, au contraire, celui de l'intelligence de l'homme dans la vigueur de son premier développement (1).

(1) Les signes du Zodiaque, au nombre de douze, sont ce qu'il y a de plus remarquable dans la sphère céleste; les autres ne servent guère qu'à en développer la triple expression. C'est dans l'invention de ces signes que Ram a mis toute la force de son génie. Celui qui porte son nom, le Bélier, doit être sans doute considéré comme le premier. Mais à quelle partie de l'année doit-il correspondre ? Si c'est au commencement, comme cela paraît certain, il faut donc le placer au solstice d'hiver, à cette nuit-même appelée par les Celtes *Modra-Nect*. Alors, en examinant l'état du ciel, nous verrons aujourd'hui que cette nuit tombe sur le Sagittaire; ce qui donne une rétrogradation de près de quatre signes, ou de cent vingt degrés. Or, en calculant ces cent vingt degrés à raison de soixante-douze ans par degré, nous trouvons par l'ancienneté du Zodiaque précisément huit mille six cent quarante ans; ce qui ne s'éloigne pas trop de la chronologie d'Arrien, que j'ai déjà rapportée. En suivant cette hypothèse, il se trouve que le signe de la Balance tombait au solstice d'été, et divisait l'année en deux partie égales. Comme Ram a été confondu avec le Soleil, que l'on a désigné aussi par le symbole du Bélier, il a été tout simple comme l'ont fait une foule d'écrivains, de voir le cours de cet astre et ses diverses influences

CHAPITRE III

Conséquences d'un Empire universel.
Etude de l'Univers. Est-il le produit d'une Unité absolue ou d'une Duitée combinée?

Ainsi la Race boréenne avait décidément pris la domination sur la sudéenne. Les débris de celle-ci, repoussés de toutes parts vers les déserts de l'Afrique, devaient finir par s'y éteindre. L'Empire indien s'étendait sur toute la terre habitée. A l'exception de quelques peuples rejetés aux extrémités du Midi et du Nord, il n'existait pour tous les hommes qu'un

caractérisés par les douze signes qu'il franchit; mais en réfléchissant sur l'histoire de ce célèbre Théocrate, telle que je l'ai racontée, on voit qu'elle est assez bien exprimée par les figures qui accompagnent ces signes. D'abord, c'est un Bélier qui fuit, la tête tournée en arrière, l'œil fixé vers le pays qu'il quitte. Voilà la situation de Ram abandonnant sa patrie. Un Taureau furieux paraît vouloir s'opposer à sa marche; mais la moitié de son corps, enfoncée dans la vase, l'empêche d'exécuter son dessin; il tombe sur ses genoux. Ce sont les Celtes désignés par leur propre symbole, qui, malgré tous leurs efforts finissent par se soumettre à Ram. Les Gémeaux qui suivent n'expriment pas mal son alliance avec les sauvages Touraniens. Le Cancer signifie ses méditations et ses retours sur lui-même; le Lion, ses combats, et surtout l'île de Lankâ désignée par cet animal; la Vierge ailée, portant une palme à la main, indique sa victoire. Par la Balance n'a-t-il pas caractérisé l'égalité qu'il établit entre les vaincus et les vainqueurs ? Le Scorpion peut retracer quelque révolte ; quelque trahison; et le Sagittaire, la vengeance qu'il en tira. Le Capricorne, le Verseau et les Poissons tiennent plus à la partie morale de son histoire; ils retracent des événements de sa vieillesse, et peut-être par les deux Poissons a-t-il voulu exprimer la manière dont il croyait que son âme serait enchaînée à celle de son successeur.

Comme c'est aux environs de Balk que les figures emblématiques de la sphère ont été inventées, vers le trente-septième degré de latitude, les astronomes peuvent voir que le cercle tracé du côté du pôle austral par les constellations du Navire, de la Baleine, de l'Autel et du Centaure, et le vide laissé au-dessous d'elles, dans les plus anciennes sphères, dessinent exactement l'horizon de cette latitude, et donnent, par conséquent, le lieu de leur invention.

seul culte, dont un seul Pontife-Suprême maintenait les dogmes et réglait les cérémonies, et qu'un seul Gouvernement, dont un seul souverain Roi faisait agir les ressorts. Ce Pontife-Suprême et ce souverain Roi, liés l'un à l'autre par les nœuds les plus forts, libres sans être indépendants, se prêtaient un appui mutuel, et concouraient par leur action diverse, sans être opposée, à tout conserver dans une admirable unité.

Un édifice si majestueux n'était point l'ouvrage du hasard; il avait ses fondements dans la nature des choses, et recevait ses principes, ses formes et ses développements, de l'action simultanée des trois grandes puissances qui régissent l'Univers. Ainsi que deux métaux se raffermissent en s'amalgamant, les deux Races donnaient aux matériaux de l'édifice plus de solidité, en se confondant l'une dans l'autre.

Il est inutile de dire combien cette époque de la civilisation humaine eut d'éclat et procura de bonheur. Les Brahmes, qui la signalent comme leur troisième âge, ne se lassent pas d'en faire l'éloge ; leurs Pouranas retentissent à l'envi des plus magnifiques descriptions. Un nombre considérable de siècles se passa sans laisser la moindre trace. Le bonheur de l'homme est comme le calme des mers, il présente moins de tableaux et laisse moins de souvenirs que la calamité et la tempête.

Mais enfin, ce n'était ici que la jeunesse de la Race; quoique tout y fût brillant et fastueux, rien n'était encore profondément beau ; les passions d'ailleurs étaient à craindre : elles arrivèrent. L'homme avait encore besoin de leçons; il en reçut.

J'ai signalé, dans un autre ouvrage, la cause singulière qui vint troubler l'harmonie qui régnait dans le plus grand et le plus bel empire qui eût paru jusqu'alors, et qui ait paru depuis sur la terre ; et je suis entré à cet égard dans des détails très étendus qui me seraient interdits ici. Cette cause, qui le croirait ? prit son faible commencement dans la musique. Pour comprendre ceci il faut faire un moment trève aux préjugés de notre enfance, et bien comprendre ce qu'ont dit Pythagore, Zoroastre, Kong-tzée, Platon et tous les Sages de l'antiquité, que la musique est la science universelle, la science sans laquelle

on ne peut pénétrer dans l'essence intime d'aucune chose. Cette science ne fut pourtant ici que le prétexte du bouleversement qui arriva. Sa cause véritable fut dans la nature de l'Homme, qui, le poussant toujours en avant dans la carrière qu'il parcourt, ne peut le laisser que peu de moments stationnaire sur les mêmes points. Son intelligence, une fois ébranlée, ne peut plus s'arrêter; une vérité profonde l'émeut, même à son insu; il sent qu'il n'est pas à sa place, et qu'il doit y arriver. Les hommes intellectuels ne tardent pas à devenir contemplatifs; ils veulent connaître les raisons de tout; et, comme l'Univers est lié à leur exploration, on sent qu'ils ont beaucoup à faire, et beaucoup d'occasion de se tromper.

J'ai déjà dit qu'à l'époque où les Celtes firent la conquête des Indes, ils y trouvèrent établi un système complet de sciences métaphysiques et physiques. Il paraît certain qu'alors la cosmogonie atlantique rapportait tout à l'Unité absolue, et faisait tout émaner et tout dépendre d'un seul Principe. Ce Principe unique, dénommé *Iswara*, était conçu purement spirituel. On ne peut nier que cette doctrine ne présente de grands avantages; mais aussi on doit convenir qu'elle entraîne quelques inconvénients, surtout lorsque le peuple auquel elle est donnée ne se trouve pas dans des circonstances propres à la recevoir. Il faut, pour que le dogme de l'Unité absolue reste dans le spiritualisme pur, et n'entraîne pas le Peuple dont il constitue le culte dans un matérialisme et un anthropomorphisme abject, que ce Peuple soit assez éclairé pour raisonner toujours juste, ou qu'il le soit assez peu pour ne raisonner jamais. S'il ne possède que de demi-lumières intellectuelles, et que ses connaissances physiques le portent à tirer des conséquences justes de certains principes dont il ne peut pas apercevoir la fausseté, sa déviation est inévitable; il deviendra athée ou il changera le dogme.

Puisqu'il est prouvé que les Atlantes avaient admis le dogme d'un seul principe, et que ce principe avait été jusqu'alors en harmonie avec leur situation, on ne peut se refuser à croire qu'ils ne fussent parvenus au plus haut degré de l'État social. Leur

empire avait embrassé la terre ; mais sans doute qu'après avoir jeté leur plus grand éclat, les lumières commençaient à s'y obscurcir quand les Celtes en firent la conquête. Les Hindoux, qui leur avaient succédé sur une autre partie de la terre, quoique leurs disciples les plus instruits, étaient loin de posséder les mêmes moyens. Leur gouvernement marchait encore, grâce à l'impulsion qu'il avait reçue; mais déjà les ressorts étaient usés, et les principes de vie qui l'animaient ne se réparaient plus.

Tel était l'état des choses, plusieurs siècles même avant l'arrivée de Ram. Il est évident que si ce Théocrate n'eût pas trouvé l'empire des Atlantes dans son déclin, et chancelant sur sa base, non seulement il ne s'en serait pas si facilement emparé, mais il n'eût pas même tenté de le faire; car la Providence ne l'y aurait pas déterminé. Il adopta, comme je l'ai dit, l'Unité divine, à laquelle il adjoignit le culte des Ancêtres; et trouvant toutes les sciences fondées sur un Principe unique, les livra ainsi à l'étude de ses peuples.

Mais il arriva, après un laps de temps plus ou moins long, qu'un des souverains Pontifes, examinant le système musical de Bharat, que l'on croyait fondé sur un seul principe, comme tout le reste, s'aperçut qu'il n'en était pas ainsi, et qu'il était nécessaire d'admettre deux principes dans la génération des sons (1).

Or, ce qui faisait de la musique une science tellement importante pour les anciens, c'était la faculté qu'ils lui avaient reconnue de pouvoir facilement servir de moyen de passage du physique à l'intellectuel; en sorte qu'en transportant les idées qu'elle fournissait d'une nature à l'autre, ils se croyaient autorisés à prononcer par analogie, du connu à l'inconnu. La musique était donc entre leurs mains comme une sorte de mesure proportionnelle qu'ils appliquaient aux essences spirituelles.

La découverte que venait de faire ce souverain Pontife dans le système musical, ayant été divulguée et connue dans tout l'Empire, les savants con-

(1) Je suis entré dans de très grands détails tant sur cet objet que sur tous ceux que je ne fais qu'indiquer ici, dans un ouvrage sur la *Musique*, qui sera publié incessamment.

templatifs ne tardèrent pas à s'en emparer, et à l'employer, selon l'usage, pour expliquer par son moyen les lois cosmogoniques de l'Univers; et bientôt ils virent avec étonnement que ce qu'ils avaient jusqu'alors considéré comme le produit d'une Unité absolue, était celui d'une Duité combinée. Ils auraient pu sans doute, sans s'effrayer de cette idée, remettre tout à sa place, en regardant les deux Principes dont ils étaient forcés d'admettre l'existence, comme principiés, au lieu de les regarder comme principiants, ainsi que fit, quelques siècles plus tard, le premier Zoroastre; mais il aurait fallu pour cela s'élever à des hauteurs où leur intelligence ne pouvait pas encore atteindre. Accoutumés à tout voir dans Iswara, ils n'eurent pas la force de le déposséder de sa suprématie, et ils aimèrent mieux le doubler, pour ainsi dire, en lui adjoignant un nouveau principe qu'ils appelèrent *Pracriti*, c'est-à-dire la Nature. Ce nouveau principe posséda le *sakti*, ou le pouvoir conceptif, et l'ancien Iswara, le *bidja*, ou le pouvoir génératif et vivifiant.

Le résultat de ce premier pas, qui fut d'assez longue durée, fut donc de faire considérer l'Univers comme le produit de deux principes possédant, chacun en son particulier, l'un la faculté du mâle, et l'autre, celle de la femelle. Ce système, dont la simplicité séduisit d'abord, fut généralement adopté. On trouve, chez la plupart des peuples, ces deux Principes évoqués sous une multitude de noms. Ce sont eux que Sanchoniaton appelait *Hipsystos*, le Très-Haut; et sa femme, *Berouth*, la Création ou la Nature. Les Hindoux possèdent à eux seuls plus de mille noms, qu'ils ont donnés en divers temps à ces deux Principes cosmogoniques. Les Egyptiens, les Grecs, les Latins, avaient une infinité d'épithètes pour les désigner. Celles que nous employons aujourd'hui le plus communément en poésie se renferment dans les noms mythologiques de Saturne et de Rhéa, correspondant à ceux d'Iswara et Pracriti (1).

Fabre d'OLIVET

(1) Les noms de *Saturne* et de *Rhéa* signifient le Principe igné et le Principe aqueux. Les deux racines qui les composent se reconnaissent dans les noms des deux Races sudéenne et boréenne.

TABLE DES MATIERES DE L'ANNEE 1965

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (6e) — 12-1965